T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MÎRZÂ MAHDÛM VE ŞİÎLİK ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

Şehmus CANKURT

ŞIRNAK, 2024

T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MÎRZÂ MAHDÛM VE ŞİÎLİK ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

Şehmus CANKURT

Danışman

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

ŞIRNAK, 2024

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu tez çalışmasının Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırlandığını, bu tez çalışmasında yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak elde edildiğini ve sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca, bahse konu bu kural ve ilkelerin gerektirdiği üzere, bu çalışmada özgün olmayan tüm bilimsel içerikleri kurallara uygun biçimde alıntılayıp kaynak gösterdiğimi beyan ederim. Beyanımla çelişen herhangi bir delil bulunduğu takdirde tüm sorumluluğu üstleneceğimi kabul ederim.

Şehmus CANKURT

TEZ YAZIM KLAVUZUNA UYGUNLUK

"Mîrzâ Mahdûm ve Şiîlik Eleştirisi" adlı Doktora Tezi, Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan	**Danışman**
Şehmus CANKURT	Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

KABUL VE ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER danışmanlığında **Şehmus CANKURT** tarafından hazırlanan **"Mîrzâ Mahdûm ve Şiîlik Eleştirisi"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı**'nda **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Sınav Jürisi	**Unvanı, Adı ve Soyadı**	**İmza**
Jüri Başkanı	Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Kasım ERTAŞ	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. İsmet TUNÇ	

Savunma Tarihi: 24 / 04 / 2024

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ../../…. tarih ve ….. sayılı kararı ile onaylanmıştır.

ONAY

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

Doç. Dr. İbrahim HÜSEYNİ

ÖN SÖZ/TEŞEKKÜR

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında fikrî, siyasî ve itikâdî farklılaşmalar baş göstermiş hicri ilk üç asırda Hâricîlik, Mürcie, Şîa ve Ehl-i Sünnet gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Değişen siyasî dengelere bağlı olarak güç el değiştirmiş ve gücü elinde tutan kesim kendi dışındaki grupları eleştirme ötekileştirme ve tekfir etme yoluna gitmiştir. Bu tenkit sürecinde özellikle Şîa'nın ve onun özelinde İmâmiyye Şîası'nın Safevîler döneminde Ehl-i Sünnet'e karşı aşırı sayılabilecek bazı söylem ve fiilleri neticesinde iki mezhep arasında itikâdî ve siyasî çatışmaların oluşmasına zemin hazırlamış birbirine karşı eleştirel reddiye niteliğinde eserleri beraberinde getirmiştir. Mirzâ Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* adlı eseri bu niteliği haiz eserlerdendir.

Mîrzâ Mahdûm olarak şöhret bulan Mu'inuddin Eşref eş-Şîrazî, (öl. 1587) 16. yüzyılda Safevî Devleti'nden göç edip Osmanlı Devleti'ne sığınan ve bu iki devletin dinî siyasî, sosyal ve kültürel yaşamında eserleri, fikirleri ve eleştirel yönüyle etki bırakan önemli âlimlerden biridir.

Kuşkusuz Osmanlı ve Safevî Devletlerinde yaşamış âlimlerin kaleme aldığı eserler, bu iki devletin fikir hayatını anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu yönüyle Mîrzâ Mahdûm'un hayatının ve önemli eseri olan *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'ın ele alınıp incelenmesi sosyo-politik ve kültürel açıdan kaynaklık sağlayacaktır.

Bu çalışma, Osmanlı ve Safevî Devletleri arasındaki büyük değişimleri, Safevîlerden göç edip Osmanlı'ya sığınan bir âlimin hayatını, o dönemin mezhep çatışmalarını, kargaşa ve yaşanan olayları, büyük savaşları, siyasi ilişkileri ve özellikle Şîa'nın ana gövdesi olan İmâmiyye'nin eleştirilmesini konu edinmektedir. Ayrıca *en-Nevâkid* adlı eserinde müellif, Ehl-i Sünnet ve Şiîlik arasında hangi amaçla, nerede durduğunu, kitabını yazarken suçlandığını düşündüğü konuları ve bu eseri yazmadaki amacını dile getirmiştir.

Müellif, eserindeki görüşleriyle Ehl-i Sünnet ve Şiîlik arasındaki tercihlerini de inceleme fırsatını araştırmacılara vermiştir. Çünkü *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'in yazıldığı dönem, Osmanlı İmparatorluğu ile Safevî Devleti arasında ciddi çatışmaların olduğu bir dönemdir. Mîrzâ Mahdûm, bazı kişiler tarafından eleştirilmiş ve aslında onun Şiî bir âlim olduğu iddia edilmiştir. Bu çalışmada, bu tür eleştirilere cevaplar verilmiş ve konuya ilişkin farklı fikirler değerlendirilmiştir. Buna ek olarak, Mîrzâ Mahdûm'un hem Safevîlerdeki hem de Osmanlılardaki hayatı incelenmiş ve genel olarak yaptığı faaliyetler

anlatılmıştır. Böylelikle bu çalışmada esas inceleme alanını oluşturan müellifin hayatı üzerinden bir değerlendirme de sunulmuştur.

Mîrzâ Mahdûm eserinin birçok yerinde İmâmiyye Şîası'nı *Râfizîler* ve *Kızılbaşlar* olarak isimlendirmiştir. Bu çalışmada genelde İmâmiyye Şîası yerine müellifin kullandığı *Râfizî* veya *Kızılbaş* isimlendirmeleri kullanılmıştır. Çünkü tarih boyunca İmâmiyye Şîası ortaya koymuş olduğu bazı söylem ve uygulamalarla İslâm dininin temel esaslarına ters düşerek muhalifleri tarafından şiddetle eleştirilmiş, bu isimlendirme onların alemet-i farikası haline gelmiştir.

Mîrzâ Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* isimli reddiyesi ile muşahhaslaşan Şiîlik eleştirisi, yaşadığı Safevî ve Osmanlı dönemlerinde güçlü bir etki bırakarak kendinden söz ettirmiştir. Bu açıdan çalışmada Mîrzâ Mahdûm'un Şiîlik eleştirisi *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* isimli reddiyesi bağlamında ve aynı zamanda daha etraflı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu çalışmanın nihayete ermesinde pek çok insandan destek gördüm. Bu bağlamda çalışmanın fikir aşamasından bu aşamaya gelene dek birçok kişinin incelemesinden geçtiğini ifade etmek gerekir. Bu noktada kendisinden ilk önce bahsedilmesi ve minnettar duyulması gereken kişi elbette ki tez danışmanıdır. Bu vesile ile şahsına çok şeyler borçlu olduğum değerli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Fevzi RENÇBER hocama şükranlarımı sunarım. Danışmanımın yanı sıra akademik çalışmalarımda bana rehberlik edip değerli zamanlarını esirgemeyen saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN, Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA ve Doç. Dr. Kasım ERTAŞ'a yardım ve desteklerini gördüğüm bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi arz ederim. Son olarak tezimi tamamlama sürecinde büyük desteklerini gördüğüm değerli aileme sevgi ve şükranlarımı sunarım.

Şehmus CANKURT

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ/TEŞEKKÜR ..... İV

İÇİNDEKİLER ..... Vİ

ÖZET ..... İX

ABSTRACT X

KISALTMALAR LİSTESİ ..... Xİ

GİRİŞ 1

A. Araştırmanın Amacı ve Önemi 1

B. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları 3

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları 5

D. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi 13

1. MÎRZÂ MAHDÛM'UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ 15

1.1. Mîrzâ Mahdûm'un Fikir Yapısının Şekillendiği Ortam 15

1.1.1. Siyasi ortam 15

1.1.2. Sosyal ve ekonomik durum 28

1.1.3. Yaşadığı dönemde Şîa ve İmâmiyye Şîası'na kısa bir bakış 35

1.1.4. Safevî ve Osmanlı Devletleri arası ilişkiye kısa bir bakış 47

1.1.5. İlmî ve mezhebî ortam 58

1.1.6. Dönemin tartışma konuları 76

1.2. Mîrzâ Mahdûm'un Hayatı, Eserleri, Bilgi Kaynakları ve Usûlü 84

1.2.1. Hayatı 84

1.2.2. Eserleri 96

1.2.2.1. Kitâbu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-revâfid 99

1.2.2.2. Unmuzecü'l-Murad 100

1.2.2.3. Zahiratü'l-ukbâ fi zemmi'd-dünya 101

1.2.3. Bilgi kaynakları ve usûlü.....102

1.3. Şîa'ya Bir Reddiye Olarak Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhuri'r-Revâfid 104

1.3.1. Yazılış nedeni.....104

1.3.2. Bilgi kaynakları.....106

1.3.3. Muhteva analizi.....107

1.3.4. Reddiye geleneğindeki yeri 109

2. MÎRZÂ MAHDÛM'UN DİNÎ VE SİYASÎ GÖRÜŞLERİ 114

2.1. İtikâdî Anlayışı.....114

2.2. Fıkıh Anlayışı 117

2.3. Şafiîlik ve Hanefîlikle Olan İlişkisi.....117

2.4. Sahâbe Anlayışı.....121

2.5. Ehl-i Beyt Anlayışı 127

2.6. Râfizî Fikir ve İnançları Hakkındaki Görüşleri 129

2.7. Râfizîliğin Diğer Şiî Fırkalarıyla Mukayesesi 139

2.8. Ehl-i Sünnet'e Katkısı 142

2.9. Tavsiye ve Nasihatleri.....143

3. MÎRZÂ MAHDÛM'UN ŞİÎLİK ELEŞTİRİSİ.....146

3.1. Eleştirel Düşüncesi.....146

3.2. Şîa'yı Tenkit Yöntemi.....148

3.3. İmâmiyye Şîası'nı Eleştirdiği Konular 150

3.3.1. Takiyye meselesi.....151

3.3.2. Gaybet ve rec'at meselesi 158

3.3.3. İmâmet ve nübüvvet anlayışları 165

3.3.4. İmamların masumiyeti 170

3.3.5. Sadr-ı evveli tekfir etmeleri 172

3.3.6. Hz. Hüseyin'in öldürülme olayı.....175

3.3.7. Kur'an'ın tahrif meselesi 176

3.3.8. Hz. Ömer'i lanetlemeleri 181

3.3.9. İmâmiyye'nin ahiret anlayışı 184

3.3.10. İmâmiyye'nin hadislere yaklaşımı 187

3.3.11. İmâmiyye'nin şeriat anlayışı 193

3.3.12. Şeriatı hafife alarak dinsizliğe sürüklenmeleri 197

3.3.13. Başkasına secde etme hakkındaki görüşleri 198

3.3.14. Şahın masum imam kabul edilmesi 200

3.3.15. Kutsal mekânları ziyaret 203

3.3.16. Masum imama dokunmanın fazileti 205

3.3.17. Nevruz gününü kutlamaları 205

3.3.18. Ta'n ve lanetleme yapmaları 208

3.3.19. Teberrâ-tevellâ meselesi 220

3.3.20. İmâmiyye'nin tasavvufa bakışı 223

3.3.21. Bedâ meselesi 226

SONUÇ 232

KAYNAKÇA 238

EKLER 265

ÖZGEÇMİŞ 269

ÖZET

MÎRZÂ MAHDÛM VE ŞİÎLİK ELEŞTİRİSİ

CANKURT, Şehmus
Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Nisan 2024, 269 sayfa

Bu çalışmada Mîrzâ Mahdûm'un Şîa ve onun özelinde İmâmiyye Şîası'na yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Araştırmanın genel çerçevesi çizildikten sonra işleyiş tarzı ortaya konulmuştur. Mîrzâ Mahdûm'un fikri yapısının şekillendiği dönemden bahsedilmiş, hayatı ve *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-zavâfid* dışındaki kaleme aldığı eserleri hakkında genel mahiyette bilgiler verildikten sonra *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid'*ın merkeze alındığı başlıklar incelenmiştir. Bu istikamette söz konusu kitabın yazılış amacı, bilgi kaynakları, muhteva analizi ve reddiye geleneğindeki yeri gibi değişkenler üzerinde durulmuştur. Mîrzâ Mahdûm'un dinî ve siyasî görüşleri ortaya konmuş, ardından Râfizîlerin (Kızılbaşlar) inançları hakkında bilgi verildikten sonra diğer Şiî fırkalarla mukayesesi yapılmıştır. Mîrzâ Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* adlı reddiyesinin derinlemesine incelenmesi ve analiz edilmesi çalışmanın esas konusudur. Bu doğrultuda Mîrzâ Mahdûm'un Şiîlik eleştirisinin reddiye olgusu bağlamında ortaya çıkan fikirler mütalaa edilmeye çalışılmıştır. Mîrzâ Mahdûm'un eleştirel düşüncesi, tenkit yöntemi ve tenkit ettiği bazı fikrî meseleler aklî ve naklî deliler ışığında izah edildikten sonra Şiîlik eleştirisine yönelik tahliller yapılmıştır. *en-Nevâkid* adlı eser bilim ve insanlığın hizmetine sunularak yüksek istifadenin elde edilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışma nitel bir araştırma olup burada Mîrzâ Mahdûm'un Şiî düşünceye yönelik reddiyeleri nitel araştırma modellerinden biri olan doküman analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Doküman analizi modeliyle Mîrzâ Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid* adlı eseri özelinde Şiîlere yönelik eleştirilerinin nasıl yansıtıldığını tespit etmek amaçlanmıştır. Bu yöntem doğrultusunda gerekli veriler doküman taraması tekniğine başvurularak elde edilmiş, daha sonra ilgili dokümanların derlenmesinden sonra elde edilen malzeme, veri analizi kapsamında betimsel analiz ve içerik analizi kullanılarak incelemeye tabi tutulmuş olaylar silsilesi, tarihsel-sosyolojik-mezhepsel bakış açısıyla incelenmiştir. Yapılan araştırma sonucunda Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında temel farklılığın inanç merkezli olduğu görülmüş ve birçok müşterek noktalara rağmen iki mezhep arasında yaklaşmanın mümkün olmayacak kadar zor olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar her iki mezhebin kaynaklarında benzer rivâyetler yer alsa da, inanç, usûl, anlayış, yorum, siyaset, tarih gibi olgular sebebiyle bir noktada birleşmenin kolay olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın, tarih boyunca devam eden ve İslâm düşünce tarihinde olumlu gelişmelere katkı sağlayan reddiye geleneğinin, günümüzde ve bizden sonraki kuşaklarda da devam etmesine katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mîrzâ Mahdûm, Kitabu'n-Nevâkîd, Osmanlı, Safevî, Ehl-i Sünnet, Şîa, Râfizî, Kızılbaş.

ABSTRACT

MÎRZÂ MAKHDÛM AND CRITICISM OF SHIISM

CANKURT, Şehmus
Doctoral Thesis, Department of Basic Islamic Sciences
Thesis Advisor: Assoc. Prof. Fevzi RENÇBER
April 2024, 269 pages

Mīrzā Makhdūm's criticisms of Shia and, in particular, Imamiyye Shia are discussed in the present study. After the general design of the study was drawn, the details were discussed. The period in which Mīrzā Makhdūm's intellectual structure was shaped was addressed, and after general information was given about his life and his works other than Al-Nawākiḍ li-Bunyān al Rawāfiḍ, Al-Nawākiḍ li-Bunyān al Rawāfiḍ, was discussed with its titles. In this respect, variables such as the purpose of the book in question, sources of information, content analysis, and its place in the rejection tradition were emphasized. The religious and political views of Mīrzā Makhdūm were uncovered, and then, after giving information about the beliefs of the Râfizis (Qizilbash), a comparison was made with other Shiite Sects. The main subject of the study was to examine and analyze Mīrzā Makhdūm's refutation, which was called Al-Nawākiḍ li-Bunyān al Rawāfiḍ, in detail. In this respect, the ideas that emerged in the context of the rejection of Mīrzā Makhdūm's criticism of Shiism were detailed. After Mīrzā Makhdūm's critical thought was examined, his method of criticism and some of the intellectual issues he criticized were explained in the light of rational and narrated evidence, and analyses were conducted regarding his criticism of Shiism. The purpose was to obtain high benefits from the work named Al-Nawākiḍ by presenting it to the service of science and humanity. This study had a qualitative design, and Mīrzā Makhdūm's rejections of Shiite thought were discussed with the document analysis method, which is one of the qualitative research models. With the document analysis, the purpose was to determine how Mīrzā Makhdūm's criticisms towards Shiites were reflected in his work "*Al-Nawākiḍ*". In line with this method, the data were obtained by applying the document scanning technique and after compiling the relevant documents, the materials were examined by using descriptive analysis and content analysis within the scope of data analysis. Later, the series of events was examined from a historical-sociological-sectarian perspective. As a result of the study, it was found that the main difference between Ahl al-Sunnah and Shia was belief-centered, and despite many common points, it was also found that it was impossible to come closer between the two sects. Although there are similar narrations in the sources of both sects, it has emerged that it is not easy to come to one single common point because of facts such as beliefs, methods, understandings, interpretations, politics, and history. It is hoped that this study will contribute to the continuation of the tradition of rejection, which has continued throughout history and contributed to positive developments in the history of Islamic Thought, today and in future generations.

Keywords: Mīrzā Makhdūm, Al-Nawākiḍ, Ottoman, Safavid, Ahl al-Sunnah, Shia, al-Rāfiḍa, Qizilbash.

KISALTMALAR LİSTESİ

b. : İbn.

bk. : Bakınız.

b.y. : Basım Yeri Yok

çev. : Çeviren

ed. : Editör

drl. : Derleyen

H. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

ktp. : Kütüphanesi

k.v. : Kerramallahu Vechehu

md. : Madde

nşr. : Neşreden

öl. : Ölüm Tarihi

r.a. : Radîyallahu anh

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik Eden

trc. : Tercüme eden

ts. : Tarihsiz

tsh. **:**Tashih Eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

y.y. : Yayıncı Yok

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

A. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Mîrzâ Mahdûm'un yaşadığı 16. yüzyıla gelinceye kadar siyasî ve itikâdî İslâm mezhepleri arasında yoğun bir reddiye literatürünün meydana geldiğini ifade etmek mümkündür. Bu minvalde İslâm'ın erken döneminde ortaya çıkan itikâdî fırkalardan Kaderîyye, Cebrîyye, Cehmîyye, Müşebbihe ve Mücessime'nin yanında Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi fırkalar arasında ötekinin fikirlerini eleştiren kısa hacimli birçok makâlât türü eser vücuda getirilmiştir. Bu makâlâtlar içerisinde Sünnîler ile Şiîler arasında yaşanan siyasî ve itikâdî fikir ayrılıklarının kaynaklık ettiği bu tür reddiye eserler İslâm düşünce tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Bu bağlamda Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* adlı eserinin reddiye literatüründeki konumu, önemi ve etkisi hemen göze çarpmaktadır. Buradan hareketle çalışmada ilk önce eserin reddiye literatüründeki konumu ortaya konulmuş daha sonra ise eserin eksenini oluşturan İmâmiyye Şîası'na yapılan eleştiriler geniş bir şekilde analiz edilmeye çalışılmıştır. Bunlar yapılırken *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'in çalışmadaki merkez konumu devamlı göz önünde bulundurulmuştur. Dönemin zorlu koşullarına rağmen savunmacı bir karaktere sahip olan Mahdûm'un, özelde Ehl-i Sünnet'e ve İslâm düşüncesine, genelde de insanlık düşüncesine yaptığı katkıyı ortaya koymak çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Çalışmanın bir diğeri amacı ise kaleme aldığı eseri itibariyle Mahdûm'un detaylı biyografisini araştırarak Ehl-i Sünnet içindeki yerini belirlemek, dönemi itibariyle Ehl-i Sünnet ve Şîa hakkında yapılan çalışmalara katkı sunmaktır. Bununla birlikte Mahdûm'un uzun yıllar Şiîler arasında yaşaması, onların hallerini yakından bilmesi ve İmâmiyye Şîası hakkında yaptığı eleştirilerinin bir eseri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşması çalışmanın önemini ayrıca arttırmaktadır.

Bu dönemin özelliklerini tam olarak ortaya koyabilmek için o dönemin âlimlerini ve kaleme aldıkları eserleri incelemek önem arz etmektedir. Mahdûm, her iki devletteki çalışmaları sebebiyle hem Safevî hem de Osmanlı inanç hayatını, buna bağlı olarak gelişen kültürlerini yakından tanıma imkânı bulmuştur. Bu açıdan onun şahsı ve eserlerini incelemeye konu edinmek; esasında onun üzerinden Osmanlı ve Safevîlere dair kısmî değerlendirmeler yapma imkânı sunması bakımından oldukça kıymetlidir. Ayrıca eserleri, her iki devlette hâkim inanç yapılarının özelliklerini her iki kültürle birlikte ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Bu açıdan her iki kültürü yakından tanıması yönünden Mîrzâ Mahdûm'un tanınması söz konusu tarihe ışık tutacaktır.

Mahdûm'un eseri önce dönemin vezirlerinden Koca Sinan Paşa'ya (öl. 1520-1596) sunulmuş, ardından dönemin padişahı III. Murad'a (öl. 1574-1595) takdim edilmiştir. Bu eser, padişah tarafından beğenilmiş, takdir görmüş ve saray kütüphanesine yerleştirilmiştir. Birden fazla nüshasının olması, üzerindeki işlemeli padişah mühürleri ve saray kütüphanesine hediye edilmesi eserin önemini göstermektedir. Bu eseri diğerlerinden farklı kılan önemli hususlardan biri de Safevî Devleti'nde Şiîler arasında yaşayan bir âlim tarafından Şîa'nın eleştiriye tâbi tutulmuş olmasıdır.

Bu çalışmayı farklı kılan bir diğer husus ise Mîrzâ Mahdûm'un Osmanlı Devleti'ne yeni iltica eden biri olmasına rağmen ilmiye sınıfında kısa sürede yükselmiş olmasıdır. Ayrıca bu çalışma, Mahdûm'un yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı Sünnîliği ile Safevî Şiîliği arasındaki düşünce ve inanç farklılıklarını göstermektedir. Mahdûm'un kendi zamanında gelişen olayları âyet ve hadislerle izah etmesi, o dönemde nasların nasıl yorumlandığı hakkında da ayrıca fikir sunmaktadır.

Çalışmanın önemli unsurlarından biri de Mahdûm hakkında biyografik bir çalışmayı ihtiva etmesidir. Çünkü daha önce müellif ile ilgili böyle bir çalışma yapılmamıştır. Aynı zamanda Mahdûm'un orijinal eserlerinin Türkçeye çevrilmemiş olması bu konuda önemli bir eksikliğin olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Mahdûm'un önemli eseri *Kitabu'n-Nevakid*'ı tümüyle dilimize çevrilerek konuya ilgi duyanların ve özellikle akademik çalışmada bulunacakların istifadesine sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Türkiye'de Mîrzâ Mahdûm ve Şiîlik eleştirisi bağlamında Türkçe olarak kaleme alınan araştırma olmaması hasebiyle bunun önemli bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmayla Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın ve özellikle İmâmiyye Şîası'nın daha doğru anlaşılmasını ve bu fırkalar hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarının bakış açısının yanı sıra Şîa'nın kaynaklarından da İmâmiyye Şîası'nın objektif bir şekilde ortaya konulmasını sağlamayı amaçladığımız ifade edilebilir. İslâm Mezhepleri Tarihi alanında objektif bir eser ortaya koyabilmek için, bir görüş hakkında lehte ve aleyhte ortaya çıkan tartışmaların mukayeseli, doğru ve bilimsel verilere dayanarak ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışma, birçok alanda eser kaleme alan Mahdûm gibi bir âlimi ve Şîa gibi İslâm'ın ana bünyesinden çıkmış en büyük fırkayı objektif bir şekilde değerlendirme imkânı da sunacaktır.

İslâm düşünce tarihinde daha ziyade Sünnî-Şiî olarak beliren olaylar günümüzde de devam etmektedir. Gerek tarihte ve gerekse günümüzde Sünnî-Şiî eksenli ortaya çıkan çatışmalara tarihsel verilere dayanarak ışık tutması ve iki düşünce sistemini bilimsel

metotlarla ortaya koyması açısından bu çalışmanın bilim dünyasında önemli bir yere sahip olacağı düşünülmektedir.

B. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Mîrzâ Mahdûm'un kaleme aldığı *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* isimli reddiyesinin ortaya çıkış sürecini, içeriği ve geniş kapsamlı analizini reddiye olgusu muvacehesinde ele alan bu çalışma, esas olarak otobiyografik ve eser merkezli bir araştırmadır. Çalışmada ihtiyaç olduğu kadarıyla Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* dışındaki eserleri de tahlil edilmiş ve onlardan da istifade edilmiştir. Çalışma Şiîlik reddiyesi etrafında şekillendiğinden Mahdûm'un reddiye içerikli söylemindeki ahenginin bozulmaması adına reddiye dışındaki eserlerine pek temas edilmemiştir. Çalışma daha ziyade İmâmiyye Şîası'na reddiye şeklinde ele alınmıştır. Ayrıca bu çalışma, Mahdûm'un eserleri ve özellikle görüşleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle Şîa hakkında yazılan klasik ve son dönem çağdaş çalışmaları da kapsamıştır. Şîa kanadından reddiye türü klasik eserler arasında başta Şüşterî'ye (öl. 1019/1549) ait *Mesâ'ibü'n-nevâsıb* zikredilebilir. Müellifin çağdaşı olan Şüşterî'nin bu eseri, Mirza Mahdûm'un İmâmiyye'yi eleştiren *Nevâkızu'r-Revâfız* adlı eserine bir reddiyedir. Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas'a sunulan eser, Mirza Muhammed Ali Müderris el-Cehârdehî er-Reştî'nin Farsça tercümesiyle birlikte Tahran'da 1369/1950 yılında basılmıştır. Ayrıca Muhammed Kutubşah'ın emriyle müellifin oğlu Alâülmülk Muhammed Ali tarafından Farsça'ya çevrilmiştir.

Ehl-i Sünnet âlimleri milel ve nihal türü eserlerinde Şîa'yı müstakil başlıklarda eleştirmişlerdir. Ayrıca özellikle Şiî-Bâtinî yapıların etkili olduğu dönemlerde de onlara dair çeşitli reddiyeler yazılmıştır. Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* ve Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin (öl. 711/1311) *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye*, İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) *es-Şavâ'iku'l-muhrika 'alâ ehli'r-rafz ve'd-dalâl ve'z-zendeka,* Abdülazîz ed-Dihlevî'nin (ö. 1239/1824) *Tuhfe-i İsnâ'aşeriyye,* Dırâr b. Amr'ın *Kitâbü'r-red 'ale'r-Râfiza ve'l-Haşviyye,* Bişr b. Mu'temir'in Ali b. Ahmed b. Tâlib el-Muaddel'in *Kitâbü'r-red 'ale'r-Râfiza,* İbn Mâlik el-Hammâdî el-Yemânî'nin *Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye ve ahbâri'l-Karâmita* bunlardan bazılarıdır. Bu konuda doğrudan İmâmiyye'ye reddiyeyinin yazıldığı en önemli eserlerden biri de İbn Teymiyye'nin (728/1328) kaleme aldığı eseridir. Şiî-İmâmiyye'nin en önde gelen âlimi olarak kabul edilen Allâme Hillî'nin (öl. 726/1325) *Minhacu'l-Kerame*'sine İbn Teymiyye'nin *Minhacu's-Sünne*'si dikkat çekmektedir.

Osmanlı döneminde Ahmed Feyzi Çorûmî'nin (1839-1909) *Redd-i bâtıl* diye bilinen *el-Feyzü'r-Rabbânî fî Reddi Bâtıli Îranî* adlı iki cilt halindeki Türkçe eserinin iki yazma nüshası bulunmaktadır. Çağdaş İslâm âlimlerinden Âl-i Muhsin'in *Keşfü'l-haka'ik red 'alâ hâzihî nasîhatî ilâ külli Şî'î* ve Alâ' Bekir'in *Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a fi's-Sahâbe ve Ehli'l-Beyt ve'r-red 'ale'ş-Şî'ati'l-İsnâ'aşeriyye* adlı eserleri günümüzde kaleme alınan reddiyelerden bazılarıdır.[1]

Çeşitli kaynaklarda bizzat Şiî âlimleri tarafından aşırı Şiî fırkalarına reddiye yazıldığına dair bilgiler bulunmakta ve Hişâm b. Hâkem'in (öl. 179/795), *Kitâbü'r-Red 'alâ Hişâm el-Cevâlîki* ve *Kitâbü'r-Red 'ale'ş-Şeytâni't-Tâk* adlı eserleri kaydedilmektedir. Ayrıca Yûnus b. Abdurrahman'a (öl. 125/742), Ali b. Mehziyâr el-Ahvâzî'ye (öl. 446/1055), Sa'd b. Abdullah el-Kummî'ye (öl. 301/913-14), Hasan b. Saîd'e ve İshak b. Hasan b. Bekrân'a *er-Red 'ale'l-ğulât*, Ressî'ye *er-Red 'ale'r-Ravâfız min ashâbi'l-ğulüv*, Fâris b. Hâtim el-Kazvînî'ye *Kitâbü'r-Red 'ale'l-İsmâ'îliyye*, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'ye (öl. 260/874), *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Bâtıniyye ve'l-Karâmita ve* Zeydî İmamı Mansûr-Billâh Kasım b. Muhammed'e (öl. 1029/1620), *el-İyânî'ye er-red 'ale'r-Râfiza* adlı kitaplar nisbet edilmektedir.[2]

Çalışmada öncelikli amaç Mahdûm'un Şiîlik eleştirisinin derinlemesine okumasının yapılmasıdır. Çalışma Sünnîlik ya da Şiîlik gibi mezheplerin teşekkül süreçlerini derinlemesine ele alan ya da görüşlerini analizden ziyade bir şahsın bir fırkaya yönelik reddiyesini ortaya çıkarma amacını taşımaktadır. Dolayısıyla da şahıs merkezli bir çalışmadır. Bundan ötürü çalışma, bir fırka olarak Şîa'nın 16. yüzyılda nasıl algılandığını ve Mahdûm tarafından nasıl somut bir zemine getirilip tenkit edildiğini ortaya koyma yönüyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları bağlamında üzerinde söz edilmesi gereken önemli bir durum daha var ki, o da *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'ın içerik özellikleridir. Zira bu eserde müellif birçok yerde İmâmiyye Şîası'na *Râfizî* veya *Kızılbaşlar* olarak hitap etmekte ve onları şiddetli eleştiriye tâbi tutmaktadır. Müellif sadece bu eleştirilerle kalmamakta ayrıca kelâmî ve fıkhî birçok meseleye de değinmektedir. Bu yönüyle bu eser birçok ilim dalından haberdar olmamızı sağlama yönünden de ayrı bir özelliğe sahiptir. Bu yönüyle *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*

---

1 Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 25; İsmail Akkoyunlu, İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi (Minhacu's-Sünne), (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 125.

2 Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/516-521.

sadece İsnâaşeriyye yani *Râfizîleri e*leştirme ile kalmayıp aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in savunusunun yapıldığı ve böylece de Şiî inanç ve fikirlerinin uzun münakaşa ve eleştirilere konu edildiği çok kapsamlı bir reddiye olarak tarihteki yerini almıştır. Bu şekliyle eserimiz son derece önemli olmakla birlikte çalışmanın kapsam ve sınırlılığından kaynaklı kelâmî ve fıkhî meselelere girilmemiş, sadece İslâm Mezhepleri Tarihi yönünden önem arz eden bahislere detaylı bir şekilde değinilmiştir.

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Yöntem bilgisi, tüm disiplinler için önemli olmakla birlikte genel anlamda sosyal bilimlerde özel olarak da ilahiyat ve tarih bilimlerinde ayrı bir öneme sahiptir. Zira tarihçi geçmişte yaşananlara olduğu gibi nüfuz edip vakıf olmak değil bilakis kendisine geçmişten intikal eden bilgi, belge ve verileri anlamaya-yorumlamaya ve yeni neticeler elde etmeye çalışır. Tarih araştırmacısı esasında inşâ faaliyeti icrâ ettiğinden yöntemden uzak kaldığı takdirde bu faaliyeti keyfi olmaktan öteye gitmeyecektir. Böylece tarihî hakikatlerin zuhuru ve sağlıklı bir şekilde anlamlandırılması asgari seviyeye inmekten kurtulamayacaktır. Böylelikle İslâm bilim ve tarih araştırmaları açısından metot bilgi ve bilincinin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yapılması gereken, geçmişte yaşananlar ile geçmişin inşâsı neticesinde karşımıza çıkan tarih arasındaki farkın, bilincinde olunması ve geçmişin sağlam bilgi ile aynı zamanda hakikate en yakın bir şekilde inşâ edilmesine özen gösterilmeye çalışılmasıdır.[3]

Tarih araştırmaları yönünden geçerli olan birçok unsur İslâm Mezhepleri Tarihi[4] araştırmaları için de geçerlidir. Nasıl ki tarih araştırmaları inşâ faaliyetleri ile karşımıza çıkıyorsa İslâm Mezhepleri Tarihi de inşâ faaliyetlerinin yoğun olarak hissedildiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Fırkaların anlaşılmasına yönelik inşâ faaliyetinin sağlıklı bir platformda gerçekleştirilmesi için bilgi, belge ve verilerin bir araya getirilip tasnife tâbi tutulması ve bunlar üzerinde çalışılması, bu şekilde verilerin gerçeğe yakın bir şekilde anlaşılmaya çalışılması, bilgi, belge ve verilerin etkin biçimde kullanılarak yeniden bu sürecine katılması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Her bilim dalının olmazsa olmazı

---

[3] Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, *"Bilgi, Bilim ve Yöntem", İslâm Bilimlerinde Yöntem,* ed. Halis Albayrak, (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2005), 21.

[4] Sönmez Kutlu, bir bilim dalı olarak İslâm Mezhepleri Tarihi'ni Fığlalı ve Onat'ın tanımlarından hareketle şu şekilde tanımlamaktadır: "İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasi ve i'tikâdî gayelerle vücut bulmuş 'İslâm Düşünce Ekolleri' diyebileceğimiz beşerî ve toplumsal oluşumların doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslâm düşüncesine katkılarını, kendi eserlerinden hareketle zaman mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalıdır." Bk. Sönmez Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi*, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 396.

olan objektiflik, sınanabilirlilik ve şeffaflık gibi özellikler İslâm Mezhepleri Tarihi için de geçerlidir.[5]

Mîrzâ Mahdûm'un Şîa'ya ve özellikle İmâmiyye Şîası'na yönelik reddiyesini ele alan bu çalışma, bir İslâm Mezhepleri Tarihi araştırması olduğundan çalışmada genelde tarih özelde ise Mezhepler Tarihi araştırmalarında kullanılan yöntemler dikkate alınacaktır. Bu istikamette ortaya konulan bu çalışma nitel bir araştırma olup burada Mahdûm'un Şiî düşünceye yönelik reddiyeleri nitel araştırma modellerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.[6] Çünkü Doküman analizi modeliyle Mahdûm'un *Kitabu'l-Nakz* adlı eseri özelinde Şiîlere yönelik elleştirilerinin nasıl yansıtıldığını tespit etmek amaçlanmıştır. Bu yöntem doğrultusunda gerekli veriler doküman taraması[7] tekniğine başvurularak elde edilmiş, daha sonra ilgili dokümanların derlenmesinden sonra elde edilen malzeme, veri analizi kapsamında betimsel analiz[8] ve içerik analizi[9] kullanılarak incelemeye tabi tutulmuştur.

İslâm Mezhepleri Tarihi yönünden fikir ve süreç takibi önemli bir etken olmakla birlikte betimleyici /deskriptif yöntemin benimsenmesi de son derece önemlidir. Zira bu alanda yapılan çalışmalar bir anlama-kavrama faaliyeti içerdiğinden bu anlamanın tarafsız ve sağlıklı şekilde ortaya konması, anlamaya bahis konusu olan fikir, kavram, şahıs, gelenek veya düşünce sistemlerinin betimleyici bir yöntemle değerlendirilmesine bağlıdır. Betimleyicilik yöntemi bağlamında fikir, olay, kavram, şahıs ve zümreler ne ise o şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu şekilde bilimsel objektiflik sağlanmış olacaktır.[10] Bu bakımdan bu çalışmada fikirlerin insanlar ve önde gelen şahıslar tarafından nasıl algılandığını tarafsız bir gözle ortaya koyma adına deskriptif metot benimsenecektir.[11] Bununla birlikte bu çalışmada fikirlerin nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığından ziyade Mahdûm'un düşüncesine hangi şartlar altında taşındığı ve bu şartların fikirleri nasıl etkilediği ve sonunda bu fikirlerin 16. yüzyıl Safevî coğrafyasında ve ardından Osmanlı

---

[5] Bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 27; Hasan Onat - Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi: El Kitabı*, ed. Onat-Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 26.

[6] Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018),189.

[7] Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, çev. ed. Selahattin Turan, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 131.

[8] Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 238-240.

[9] Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242-243.

[10] Yunus İbrahimoğlu, *Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezili Düşüncesinin Savunusu*, Ankara (Ankara: Okulu Yayınları, 2022), 9-15.

[11] Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi*, 434.

topraklarında yaşayan İslâm toplumu tarafından hangi olaylarla ilintili olarak nasıl algılandığı aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Bu minvalde Mahdûm'un özellikle *Râfizîlik* kavramını kullanımı yönünden konuya temas edildiğindebu çalışmanın tarih araştırmalarındaki önem ve işlevini hemen hissettirdiğini görürüz. Zira Mahdûm'un muhatabı İmâmiyye Şîası'dır ve bu fırkaya *Râfizî* olarak hitap etmektedir. Kullanılan bu terime karşılık gelecek bir zümrenin Mahdûm'un yaşadığı dönemde ve *Râfiza* kavramının içini dolduracak anlam alanıyla beraber var olması gerekliliği karşımıza çıkmaktadır. Mahdûm'un yaşadığı dönemi ve eserini tetkik ettiğimizde *Râfizî* kavramıyla İmâmiyye Şîası'nı kastettiğini görmekteyiz. Hatta eserinin değişik yerlerinde *Kızılbaş* tâbirini de kullanmaktan geri durmamaktadır.[12] Bu söylemlerinin altında yatan en önemli etkenin kendi döneminde yaşadığı hadiseler ile irtibatlandırmak araştırmacıyı daha sağlıklı analizlere sevk edecektir. Nitekim Mahdûm'un Safevî Devleti'nde yaşamış olduğu dinî ve siyasî olaylar onu bu tür söylemlere sevk etmiştir. Zira ona göre Safevî Devleti'nin resmi mezhebi olan İmâmiyye Şîası'nın kaoslar çıkarması, özellikle Sünnî camiaya aşırı baskıda bulunması onun söylemlerine de yansımıştır.

Kaynak kritiği üzerinde durulması çalışmamız açısından önemlidir, zira çalışmanın hareket noktasını Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* isimli reddiyesi oluşturmaktadır. Eserin yazılma gerekçeleri ve ortamının tespiti en az eserin muhtevası kadar kıymetlidir. Kaynak kritiği yönünden başta atılması gereken ilk adım müellifin tanınması olduğundan eser ile müellif arasında alaka kurulmakta ve eserdeki malumatların satır araları, Mahdûm'un fikir dünyası ve endişeleri ile ilintilendirilerek anlaşılma yoluna gidilmiştir. Bu noktadan hareketle çalışmada *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'in salt Şiîlik eleştirisi bağlamında ele alınmamış eserin oluşum sürecine tesir eden âmiller ve kırılma noktaları ayrı ayrı analize tâbi tutulmuştur.

Kaynak kritiği bağlamında dikkat edilmesi gereken önemli bir konu da müellifin fikri olarak etkilenmiş olduğu mezhebi aidiyetlerinin bilinmesidir.[13] Nitekim bir eserin içeriğinin doğru bir şekilde anlaşılmasının ve ondan en iyi şekilde yararlanmanın en önemli şartlarından biri, müellifin yaşadığı ve buna bağlı olarak da eserin doğduğu coğrafya,

---

[12] Mîrzâ Mahdûm, el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî İbn Seyyid Şerif Mu'erif Muhdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid" li-zuhuri'r-ravâfid*, (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III Ahmed, 001828), 138a.

[13] Onat, *Bilgi, Bilim ve Bilimsel Yöntem***,** 19**;** Ayrıca Kaynak kritiğinin Mezhepler Tarihi araştırmaları açısından önemi ile ilgili tespitler için bk. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 27.

ortaya çıktığı zaman dilimi ve içerisinde geliştiği geleneğin tespit edilmesidir.[14] Çalışmanın merkezinde olan Mahdûm'un Ehl-i Sünet'e mensubiyeti, araştırma boyunca göz önünde bulundurulmuş mensubu olduğu mezhebin bir savunusu ve reddiyesi niteliğinde olan *en-Nevâkid*'ın içeriği, yazılış amacı ve işlevi, Ehl-i Sünnet geleneği ile ilişkisi bağlamında bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Mahdûm'un Ehl-i Sünnet kimliği devamlı göz önünde bulundurulmuş, *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid*'ın muhtevasına ek olarak amaç ve işlevi bu ekolle ilişkisi bağlamında bir bütün olarak değerlendirme yoluna gidilmiştir. Bu doğrultuda, çalışmada metodsal anlamda teorik boyut da yönlendirici olmuştur. Bununla beraber esasta Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın analizi ve karşılaştırılması öncelenmiştir. Aynı zamanda Sünnî ve Şiî uzanımları yönünden diyalektik bir tarzda ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle teorik manada olması gerekenden çok pratik manada Sünnî-Şiî algılara ilave olarak bu iki algının okuma ve eleştiri tarzları tartışma ve değerlendirme mevzuu yapılmıştır. Konunun kapsamı, içeriği ve amacı gereğince Sünnî bakış açısı ile Şiîlik algısı, çalışmanın yöntemsel kurgusunun merkezinde tutulmuştur.

Tarihî araştırmalar yapan araştırmacıların en büyük engellerinden birisi kavramların doğru bir şekilde anlaşılması meselesidir. Zira kavramlar tarihî süreç içerisinde farklılaşmaktadır. Kavramları ortaya çıktıkları zaman diliminden soyutlamaya çalışmak yanlış hüküm ve sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı bir kavram araştırılırken ortaya çıktığı dönem esas alınarak incelemeye tâbi tutulmalıdır. Çünkü kavramlar içerik ve anlam bakımından zamanla değişime uğrayabilmektedir. Bu sebeple kavramların anlam haritalarının çıkarılması son derece önem arz etmektedir.[15]

Kaynak kritiği bağlamında dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus, çalışmada doğru kaynakların seçimidir.[16] Bu bağlamda bir mezhepler tarihçisi, ele aldığı konuda olabildiğince birinci el kaynakları kullanma gayreti içerisinde olmalıdır. Bu ilkeden hareketle araştırmanın, Ehl-i Sünnet ve Şîa ile alakalı olması hasebiyle çalışmanın belkemiğini oluşturan esas görüşlerin saptamasında iki mezhebin kaynakları kullanılmaya özen gösterilmiştir.

---

14 Onat - Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş*, 30.

15 Kavramların kullanımı ile ilgili değerlendirmeler için bk. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 16.

16 Geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler*, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu", (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369-377.

Mahdûm dönemin tam olarak anlaşılması ve resmin tamamının görülebilmesi için araştırma boyunca kelâm, tarih, fıkıh ve tefsir alanındaki pek çok kaynaktan hareketle bu süreç aydınlatılmaya gayret gösterilmiştir. Eserinin dışında Mahdûm ile ilgili bilgi içeren bütün klasik ve günümüz akademik çalışmalardan da yararlanmaya özen gösterilmiştir. Bunun yanında İslâm mezhepleri tarihi alanının, İslâm tarihi sahasıyla yakından ilişkili olması hasebiyle İslâm tarihi kitaplarına da sıklıkla müracaat edilmiştir. Dolayısıyla tarih sahasında yazılan birinci el kaynaklar, araştırmamızın mühim ayaklarından birini teşkil etmektedir. Ayrıca o döneme ışık tutan temel kaynakların yanı sıra günümüzde konu üzerinde yapılan akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bunların dışında özellikle batılı bilim insanlarının konu ile ilgili yazdıkları kitap ve makalelerden de istifade edilerek araştırmanın bir bütünlük içerisinde tamamlanmasına özen gösterilmiştir. Nihayetinde çalışmamızın İslâm mezhepleri tarihi alanında yapılacak olan araştırmalar için bir kaynak ve dayanak noktası olması için çaba sarf edilmiştir.

Çalışmanın temel ekseninde Mîrzâ Mahdûm'un Şiîlik eleştirisini konu alan *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* adlı reddiyesi yer aldığından birinci kaynak olarak Mîrza Mahdûm'un bu eseri yer almakta, bu eser araştırmacının asıl müracaat kaynağı olmaktadır. Ayrıca eserin diğer sekiz nüshasının da muhteviyatlarının farklı bilgiler içermesi sebebiyle onlardan gerektiği kadarıyla istifade edilmiştir. Bu nedenle çalışmada Mahdûm'un eleştirel düşünce tarzını analiz etme ve Şiîliğe ne tür eleştirilerde bulunduğu daha sağlıklı bir şekilde ve zeminde ele alma adına bu eserinden olabildiğince istifade edilmiştir. Mahdûm'un hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemin siyasî-dinî ve sosyo-kültürel ortamı araştırılırken diğer eserlerine de müracaat edilmiştir. Mahdûm'un yaşam serüveni, genel hatlarıyla, şeceresini ayrıntılı bir şekilde içermekte olan *Zahîratü'l-'ukba fi zemmi'd-dünya* adlı eserinden haraketle yazılmıştır. Müellifin eserlerinden sonra istifade edilen diğer kaynaklar "Makâlât", "Milel-Nihal" ve reddiye türü eserlerdir. Başta İmam Eş'arî'nin (öl. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn,* el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak*'ı, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064), *el-Fasl*'ı ve Şehristânî'nin (öl. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*'i, el-İsferayinî'nin (öl. 471/1078), *et-Tabsır fi'd-dîn,* Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210), İ'tikadâtu fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn zikredilebilir. Bunlarla beraber Şiî literatüründen de yararlanılmıştır. Yararlanılan kaynaklar arasında el-Kummî'nin (öl. 301/913-14), *el-Makâlât ve'l-fırak*'ı, Nevbahtî'nin (öl. 310/922), *Fıraku'ş-Şîası*'ı, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Tezhîbu'l-ahkâm*'ı,

Küleynî'nin (öl. 329/941), *Usulu'l-kâfî*'si, İbn Bâbeveyh'in (öl. 381/991), *Risâletu'l-i'tikadatu'l-İmâmiyye*'si sayılabilir.

Mahdûm hakkında malumat veren tarih, tabakat, terâcim ve vakayinameler nevinden olan literatürler ikincil kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Bu tür kitapların başında ise Muhammed b. İshak en-Nedîm'in (öl. 385/995), *el-fihrist* adlı eseri gelmektedir. Mahdûm'un yaşadığı dönemin siyasî, sosyal, kültürel ve mezhep şartlarını ortaya koyan vakayinameler türü eserler de çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Zira birçok âlimde olduğu gibi Mahdûm da yaşadığı zaman diliminin şartlarının biçimlendirilmesine maruz kalmıştır. Böylece Mahdûm'un yaşadığı dönemde vuku bulan hadiseleri tesbit etme ve bunların Mahdûm üzerindeki etkilerini ortaya koyma adına Safevî Devleti'nin resmî görevlilerinin bizzat şahit oldukları olayları anlattıkları vakayinameler, dönemin dinî siyasetini anlamamızı kolaylaştırmıştır. Bu eserler kapsamlı bir şekilde taranarak gerekli bilgiler elde edilmiştir. Safevî dönemini anlatan bu vekayinameler, *Tarih-i âlem ara-yı Abbâsî, Nekavetü'l-asar, Hülasatü't tevârih, Cevahirü'l-ahbar, Tekmiletü'l-ahbar, Tarih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî (Zeyl-i Habib'ü Siyer), Ahsenü't-tevarih, Tarih-i Sultani, Tarih-i İlçi-yi Nizamşah, Tarih-i elfi, Tezkiret'ül mülük, Desturü'l mülük, Cevahirü'l ahbar* gibi eserlerdir. Ayrıca Şah Tahmasb'ın (öl. 984/1576), yaşadığı olayları anlattığı ve bizzat yazdığı *"tezkire"* de önemli kaynaklar arasındadır. Bu anlamda mezkûr kaynakların ilgili kısımları taranarak konularla ilgili tasnif yapılmıştır.

Mahdûm'un hayatının ayrıntılarıyla sunulması yerine çalışmanın konusuyla ya da düşünce yapısı ve eleştirel bakış açısıyla ilgili olduğu düşünülen meseleler tespit edilmeye ve bunun üzerinden hayatının ana hatları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Mahdûm ve eserleri üzerinde tesir bırakan olay ve olgular sosyal tarih bakış açısıyla ele alınmıştır.

Günümüz modern dönemde Mahdûm ile alakalı yapılan çağdaş araştırmalar, doktora, yüksek lisans tezleri ve makaleler de çalışmanın bu grubunda yer alan ikincil başvuru kaynaklarımızdır. Mahdûm hakkında İngilizce olarak sadece bir doktora bir yüksek lisans tezi ve iki makale kaleme alınmıştır. Ayrıca Arapça olarak yazılmış bir yüksek lisans tezi de bulunmaktadır. Onun hakkında çok az sayıda Arapça olarak yazılmış kısa kitap tanıtımı risâleler mevcuttur. Ağırlıklı olarak Şîa tarafından telif edilen ve Mahdûm'u eleştiren çok sayıda Farsça eserlerin olduğu müşahede edilmiştir.

Konuyla alakalı yurt dışında yapılan ilk çalışma 1992'de New York Üniversitesinden Rosemary Stanfield tarafından İngilizce olarak kaleme alınan doktora tezidir. Tezin adı "*Mîrzâ Makhdum Sharifi: A 16th century Sunni sadr at the Safavid Court"* şeklindedir. Bu eser, Mahdûm'un Safevî Devleti'ndeki hayatından ve Şiîliği tenkit etmesinden bahsetmektedir. Yazar, Mahdûm'un hayatını II. Şah İsmâil ve Tahmasb dönemleri olmak üzere iki döneme ayırmıştır. Dönemin sorunlarından bahsettikten sonra ülkedeki Sünnî-Şiî farklılıklarını değerlendirerek Mahdûm'un Sünnî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca *Kitabu'n-Nevâkıd li-zuhur er-revâfıd*'ı seçme sebeplerine ve içeriğine değinmiş, ancak ayrıntılı bir incelemede bulunulmamıştır.

İkinci bir çalışma ise Türkiye'de Tarih Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. 2019 yılında Rumeysa Nur Şahin tarafından İngilizce olarak kaleme alınan bu çalışma, "*Mîrzâ Makhdum between two worlds: A safavid sadr in The Ottoman worlds and his refutation of the Qizilbash beliefs*" adını taşımaktadır.[17] Yazarın bu araştırması Mahdûm'un hayatı, şahsiyeti, eserleri, kariyeri ve Osmanlı-Safevî Devletleri arasındaki büyük değişimleri, Safevîlerden göç edip Osmanlı'ya sığınan bir âlimin Kızılbaşları eleştirisini, o dönemin mezhep çatışmalarını, kargaşa ve yaşanan olayları, büyük savaşları ve siyasi ilişkileri konu edinmiştir. Yazar, bu konuları işlerken diğer araştırmalara göre daha derin analizlerde bulunmuştur.

Yine *International Journal of Middle East Studies*'de Shohreh Gholsorkhi tarafından yazılmış bir makale de yayımlanmıştır. İngilizce olarak kaleme alınan makale *Ismail II and Mîrzâ Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History'*dir.[18] Bu çalışmada Mahdûm'un II. İsmâil'in Sünnîliğe intisab etmesi ve şekillenmesindeki rolü incelenmiştir. Yazar bunu yaparken iki ana kaynağı ele alarak çalışmasını gerçekleştirmiştir: Birincisi, ilgili kronolojik ve biyografik sözlükler kullanmış; ikincisi ise, Mahdûm tarafından kaleme alınan *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-revâfid* adlı eserden yararlanmıştır. Yine yazar Şiî kaynaklarında geçen Mahdûm'un II. İsmâil'i nasıl etkilediğine dair ifadelere de işaret etmiş, Mahdûm'un Safevî Sarayı'ndaki rolüne odaklanarak eserini kaleme almıştır.

Mahdûm hakkında yazılan bir başka makale Kioumars Ghereghlou'ya aittir. Yine İngilizce olarak kaleme alınan makalenin adı, "*A Safavid Bureaucrat in the Ottoman*

---

[17] Rümeysa Nur Şahin, *Mirza Makhdum between two worlds: A safavid sadr in The Ottoman worlds and his refutation of the Qizilbash beliefs*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

[18] Shohreh Gholsorkhi, "*Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History*", International Journal of Middle East Studies. 1994;26(3):477-488. doi:10.1017/S002074380006075X.

*World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy"*dir.[19] Bu çalışma, Mahdûm'un Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaşamını ve kariyerini incelemiştir. Yazara göre Mahdûm Safevîlerde yüksek rütbeli bir Şiî bürokrat iken, Osmanlı İmparatorluğu'na sığındıktan sonra Sünnî olmuştur. Ayrıca yazar bu makalesinde Mahdûm'un ilmiye saflarındaki uyumu ve ilerlemesi üzerinde durmuştur.

Mahdûm hakkında malumat veren başka bir yazar da Elke Eberhard'tir. Ona göre Mîrzâ Mahdûm Sünnî bir âlimdir. Zira Şiîliğin henüz İran bölgesine hâkim olmamasından bu durumun anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Mahdûm da dâhil olmak üzere sarayda birçok Sünnî âlimin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Mahdûm'un ailesinden bazı bireylerin Safevî Devleti'nde önemli görevler üstlenmesi onların Şiî olduklarını göstermez. Ayrıca, Mahdûm'un önce Sünnî amcası Seyyid Murtezâ'dan, daha sonra da Takiyüddin Ebû'l-Hayr el-Fârisi'den geniş bir dinî ve edebî ilim tahsil ettiğini belirtmiştir. [20]

Bununla birlikte İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Tasavvuf gibi farklı alanlardan akademik camiaya kazandırılan çalışmalar hem Mahdûm'un çok yönlü ilmî kişiliğinin ortaya konulmasına hem de ileride oluşturulacak çalışmalara bir yol haritası sunacağı umulmaktadır.

Mahdûm hakkında daha önce kaleme alınan bilimsel çalışmalar onun farklı yönlerinin bütüncül şekilde görülmesine imkân tanıdıkları için önemlidir. Bu çalışmalarda değerli bilgilerin mevcut olduğunu Mahdûm'un din anlayışını, düşünce yapısını, eleştirel bakış açısını onu yakından tanınması noktasında olumlu katkı sağladığını ve hakkında çok bilgi verdiğini ifade etmek mümkündür. Yine bu eserlerin vermiş olduğu bilgiler Mahdûm ile ilgili tespitlerimizin daha sağlıklı bir zemine oturtulmasına yardımcı olmuştur. Zira bu tez ve makalelerde Mahdûm'un, *Râfizîlik*, *Kızılbaşlık* gibi kavramları kullanma şekli, Osmanlı ve Safevî Devletleri hakkındaki düşünceleri hakkında önemli malumatlar verilmektedir. Ancak bu tür çalışmaların yeterli düzeyde olmadıklarını da belirtmemiz gerekir.

---

[19] Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy/Osmanlı Dünyasında Bir Safavi Bürokratı: Mirza Mahdum Şerif-I Şirazi ve İlmiye Hiyerarşisinde Yükseliş Arayışı". *Osmanlı Araştırmaları* 53, no. 53 (December 2018): 153-94. https://doi.org/10.18589/oa.631995.

[20] Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16.* jahrhundert nach Arabischen Handschriften, (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970), 9.

D. Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi

Bu çalışmada öncelikle Mahdûm'un fikrî dünyasında önemli bir yere sahip olan *Şiîlik, Râfizîlik, Kızılbaşlık* vb. kavramlar üzerinde durularak bu tür kavramların Mahdûm'un düşünce dünyasında tuttuğu yer mercek altına alınmıştır. Tarih sahnesinde köklü bir yere sahip olan ve Şîa'nın bir ana kolu olan İmâmiyye fırkası Mîrzâ Mahdûm tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Aynı şekilde Şiîlik ve özellikle İmâmiyye için kullanılan *Râfizîlik* ve *Kızılbaşlık* kavramı Mahdûm tarafından döneminde etkili olacak tarzda işlevsel bir şekilde kullanıma sokulmuştur. Dolayısıyla Mahdûm'un eserinde İmâmiyye Şîası için kullandığı birtakım kavramları nasıl ele aldığı, onlara ne tür anlamlar yüklediği ve işlevsel anlamlandırma faaliyetinin ortaya çıkmasına sebep olan tarihî sosyo-politik şartların neler olduğu üzerinde durulacaktır. Ardından bu tür kavramların Sünnî algı tarafından nasıl konumlandırıldığı, ne tür anlamlar barındırdığı, ne tür çağrışımlar yaptığı ve Sünnîlik şuurunun oluşmasında bu kavramların hangi anlam kodlarına karşılık geldiği incelenecektir. Bununla birlikte Osmanlı ve Safevî coğrafyasında Sünnî ya da Şiî olmanın ne manalara geldiği ve bu kavramların dönemin şartları gereği tarihin başka dönemlerinden farklı olarak bölgede hangi mezhebi kimlikleri karşıladığı noktasında da durulacaktır.

Bu doğrultuda Mahdûm tarafından aktif bir şekilde ele alınan *Şîa, Şiîlik* ve özel anlamda *Râfıza/Râfizîlik-Kızılbaş/Kızılbaşlık* kavramlarına Mahdûm'un düşünce dünyasından bu tür kavramlar arasındaki münasebete de göz atmak yerinde olacaktır. Malum olduğu üzere Şiîlik tarih sahnesinde yerini aldıktan sonra içerisinde farklı grupları barındıran bir şemsiye kavram haline gelmiş ve bunun sonucunda anlam genişlemesine uğramıştır. Kendi arasında görüş ayrılığına giren Şîa, farklı fırkalara ayrılmıştır. Zeydiyye, İsmâiliyye, İmâmiyye, Nusayrîlik ve Dürzîlik bu farklılaşma hareketinin başında gelmektedir.[21] *Râfizîlik* zaman içinde pejoratif anlam kazanarak Mahdûm'da olduğu gibi alçaltıcı, yerici bir şekilde İmâmiyye fırkasına isim olmuştur.[22]

Mahdûm, eserinin birçok yerinde *Şîa/Şiîlik* ve özelikle İmâmiyye Şîası için *Râfıza*, bu fırka mensupları için *Râfizî* gibi nitelemeleri kullanmıştır. Nadir de olsa *Kızılbaş/Kızılbaşlar* gibi kavramları kullandığı da görülmektedir. Mahdûm, *Râfizîliğin* ne anlama geldiğini ve ne zaman tarih sahnesine çıktığını en iyi bilenlerden biridir. Zira

---

21 Cenksu Uçer, Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlâkı. *Diyanet İlmî Dergi*, 53/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 135-162.

22 Suavi Aydın, *"Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik"*, Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel, drl. Yalçın Çakmak - İmran Gürtaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2016), 18.

aralarında uzun bir müddet yaşamış fikir ve inançlarına ziyadesiyle vakıf biri olarak bu ismi kendilerine kullanmakta tereddüt etmemiştir.

Mahdûm'un içinde yetiştiği düşünce tarzı, din algısı ve zihniyet ile yakından ilişkisi olması bakımından Ehl-i Sünnet'in görüşleri üzerinde de durulacaktır. Ehl-i Sünnet kavramının Mahdûm'un düşünce dünyası ve eleştiri zihniyeti ile hangi oranda ve nasıl ilişkilendirilebileceği sorunsalı önem arz eden meselelerdendir. Eserinden de anlaşılacağı üzere kendisinin Ehl-i Sünnet ekolüne ve amelde başta Şafiî mezhebine bağlı iken Osmanlı topraklarına dâhil olduktan sonra Hanefî mezhebine intisap ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda Mahdûm, dinin daha sağlıklı anlaşılması, dinden hükümlerin çıkarılması ve inanç ilkelerinin savunulmasında özel bir öneme sahiptir. Bu noktada eserlerinde bu meseleler üzerinde hassasiyetle durmuş, bu hassas noktalara muhalefet edip yoldan çıkanları şiddetli bir şekilde eleştirmekten ve reddiyeler yazmaktan geri durmamıştır. O, fikir dünyasında Ehl-i Sünnet ve Hanefîlik eksenli bir dolaşım ortaya koymuş, Şiîlik eleştirisinde ve özellikle İmâmiyye'nin eleştirilmesinde önemli referans olarak sağlam ve işlevsel bir rol icra etmiştir.

1. MÎRZÂ MAHDÛM'UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Mîrzâ Mahdûm'un Fikir Yapısının Şekillendiği Ortam

Tam adı İbn Seyyid Şerif Mu'îniddîn Eşref el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî olan Mîrzâ Mahdûm,[23] Safevî şahlarından Şah Tahmasb (1524-1576) döneminden başlayarak, Şah II. İsmâil (1576-1577) döneminden de yaklaşık iki yılı kapsayacak şekilde iki Şah iktidarına ve bu devirlerde vuku bulan hadiselere tanıklık etmiş bir âlimdir.[24] Mahdûm, Osmanlıya iltica ederek kalan on yıllık ömrünü sultan III. Murad (1574-1595) döneminde geçirmiştir.[25] Mahdûm'un İslâm Mezhepleri Tarihindeki yeri, önemi ve bilhassa *Kitabu'n-Nevâkid* eserinde İmâmiyye Şîası'na yapmış olduğu eleştirilerin daha iyi anlaşılması için öncelikle yaşadığı dönemde önce Safevîler, sonra Osmanlı döneminin dinî, siyasî ve sosyo-ekonomik yapısının incelenmesi gerekmektedir. Buradan haraketle İran'da iki şah ile yaşadığı otuz yedi yıllık dönemi ve Osmanlı topraklarında geçirmiş olduğu on yıllık süre göz önünde bulundurularak Mahdûm'u, eserlerini, içinde yaşadığı dönemin şartlarını, o dönemde karşılaştığı zorlukları ve yine o dönemde cereyan eden olayların daha iyi anlaşılması için yaşadığı çağın mercek altına alınması çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Zira Osmanlı ve Safevî Devletlerinin dinî, siyasî ve sosyo-ekonomik alanlarda geçirdiği değişim ve dönüşümler bilinmeden yapılacak bir çalışmanın eksik kalacağı açıktır. Buradan hareketle ilk önce İran ve daha sonra Anadolu'da yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik, ilmî ve mezhepsel atmosferi kısaca incelenmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Siyasi ortam

Mirza Mahdûm, Şah Tahmasb, Şah II. İsmail ve Sultan III. Murad dönemlerinde yaşamış ve bu dönemde vuku bulan siyasi ortamdan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu dönemlerde yaşanan önemli olaylardan ve bu olaylara karşı Mahdûm'un sergilemiş olduğu durumdan kısaca bahsedilecektir. Tahmasb döneminde meydana gelen siyasi gelişmeler hakkında şunları söylemek mümkündür.

Safevî Devleti'nin kurucusu ve I. İsmâil'in (930/1524), ölümünden[26] sonra devletin başına on bir yaşındaki en büyük oğlu Tahmasb geçmiş[27] ve ülkeyi yaklaşık elli dört yıl

---

23 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 7b.
24 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 136a.
25 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 173a.
26 Menuçehr Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, (Tahran: Şirket-i Sihami Çap-ı Sevvam, 793/1391), 25.

yönetmiştir.[28] Yerini aldığı babasının saltanatı sırasında başlayan savaşların etkilerini azaltmaya çalışmıştır.[29] Saltanatının ilk yılları güçlü Kızılbaş kabilelerin iktidar mücadelesiyle geçmiştir.[30] Yaşının küçük olması sebebiyle devletini naibler yönetmiştir. İlerleyen yıllarda iktidarı yavaş yavaş eline almaya başlayan Tahmasb'ın yaptığı ilk icrâat, ülke içinde güçlü durumda olan ve merkezi otoriteyi zayıflatan Kızılbaş kabilelerinin devlet içindeki gücünü kırmak olmuştur. Bunu başarabilmek adına onları birbirine kışkırtarak zayıflatmaya çalışmıştır. Devlet içindeki iç düzeni sağladıktan sonra ülkesinde Şiîliği yerleştirme ve kurumsallaştırma hedefi doğrultusunda çalışmalara başlamıştır.[31] Onun döneminde ilk üç halifeye lanet ve hakaret etme faaliyetleri devam etmiştir.[32] Yine Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği Muharrem ayının ilk on iki günü, taziye günü ilan edilmiştir. İmamların veya onların torunlarının kabirlerini ziyaret etmek de devlet ricali tarafından Şiîliği yaymanın bir diğer yolu olarak kullanılmıştır. Babası gibi Sünnîlerle mücadele etmiş, Şiîliğe muhalif olan ve Sünnîlerle mücadele etmeyen seyyidleri saf dışı bırakmış ve gözden düşmeleri için çaba harcamıştır.[33]

Tahmasb babasının yolundan giderek nesebini on iki İmama bağlamış, hatta Kanuni Sultan Süleyman'a (1520-1566) yazmış olduğu şiirlerde Hz. Ali'nin soyundan geldiğini "Şah Tahmasam Cihanda Şah be Şah nesli Ali" şeklinde ifade etmiştir.[34] Şah Tahmasb'ın buradaki amacı seyyidlik iddiasıyla birlikte Şiîlerin devlete karşı bağlılıklarını da güçlendirmek olmuştur. Zira Şiî inancına göre "*İmam-ı Zaman*"[35] olmadığı takdirde iktidar, soyu İmam Musa Kazım'a dayandığı iddia edilen Şah Tahmasb'ın hakkıdır.[36]

Tahmasb, Seyyid Şîi ulemâlarla akrabalık bağı da kurmuştur.[37] Kendilerine önem vererek onları önemli makam ve mevkilere atamış,[38] babası gibi Seyyid Şiî bilginleri

---

27 Muhammed Yusuf Valih-i Kazvini Isfahanî, *Ravza Huld-i Berin, İran der Ruzigar-ı Safevîyan, Be Kuşiş: Mir Haşım Muhaddis,* **(**Tahran: *Mecmuay-ı İntişarat-ı Edebi ve Tarihi* Mevkufat-ı Doktor Mahmud Afşar Yezdi, 773/1372), 326.

28 Mahmud b. Hidâyetullah Efrûştei Netanzi, *Nekâvetu'l-âsâr fi zikri'l-ahyâr,* tsh. İhsân İşrâkî, (Tahran: Şirket-i İlmî ve Ferhengi, 2. Basım, 774/1373), 19.

29 Şâh Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire,* çev. Hicabi Kırlangıç, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 9-10.

30 Hasan Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006), 81; Tufan Gündüz, "Tahmasb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/413-415

31 Bekir Kütükoğlu, Şah Tahmasb, *Vekayinüvis Makaleler,* (İstanbul: Fetih Cemiyeti,1994), 297.

32 Hüseyin Mircaferi, *Şiîlik ve Safevî Şiîliği***,** (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1972), 14.

33 Oktay Efendiyev, *Azerbaycan Safevî Devleti (16.Yüzyıl)*, çev. Ali Asker, (İstanbul: Teas Yayınları, 2018), 316-320.

34 Beyhan Kesik, "Kanuni'nin Şah Tahmasb'ın Gazeline Cevabı", *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (Mart 2015), 206.

35 İmâmiyye Şîası'nda Muhammed el-Mehdi beklentisi .

36 Ali Şeriatî, *Şîa*, çev. Hicabi Kırlangıç, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 43.

37 Efendiyev, *Azerbaycan Safevî Devleti (16.Yüzyıl),* 312-316.

ekonomik anlamda desteklemiştir.[39] Hâkimiyet altına aldığı yeni bölgelerde de Seyyid ulemâdan istifade etmiş, onların sayesinde bir yandan fethedilen bölgelerde hâkimiyetini güçlendirmiş diğer yandan Şiîleştirme faaliyetlerini sürdürmüş,[40] iç ve dış politikada nüfuzundan istifade etmiştir. Onun zamanında yapılan tüm bu çalışmalarla birlikte Safevî Devleti'nde dinî bürokrasi kurumsallaşmış,[41] Şiî Seyyid ulemânın devlet içerisindeki pozisyonu güçlenmiş ve bu sayede İran coğrafyasında Şiîlik daha hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır.[42]

Şah Tahmasb bundan sonra ülke dışındaki tehlikeleri bertaraf etmek için gayret göstermiştir. Dedesi, babası ve aynı zamanda kendisinin sürdürdüğü aşırı bazı mezhebî uygulamalardan dolayı ülkesi doğuda Özbekler, batıda ise Osmanlılar tarafından baskı altına alınmıştır.[43] Dönemin iki güçlü devleti üzerine birçok sefer düzenlenmiş ve savaşlar yapılmıştır. Özbeklerle yaptığı savaşlarda başarı sağlayan Tahmasb, bu başarıyı Osmanlılara karşı gerçekleştirememiştir. Osmanlının İran üzerine yapmış olduğu üç sefer neticesinde bu güçlü devlet karşısında tutunamayacağını anlayan Tahmasb, dönemin padişahı Kanuni ile savaşmayı göze almamış, Kanuni'den barış isteyerek barışçıl bir politika izlemeyi tercih etmiştir. Kanuni'nin bu isteğini olumlu karşılaması üzerine iki ülke arasında uzun süren bir barış ortamı sağlanmıştır. Tahmasb, bu barış ile devletinin meşruiyetini, İmâmiyye Şîası'nın İran'daki varlığını, Şiî hacıların emniyetini ve kendi iç kavgalarını bertaraf edebilecek imkâna kavuşmuştur.[44]

Osmanlılara karşı Safevîlerden destek sağlamayı düşünen Avrupalı devletler Tahmasb'ı Osmanlıya karşı kışkırtmaya çalışmışlardır. Tahmasb da her fırsatta Osmanlının batıdaki fütuhatlarından yararlanarak Osmanlı'yı arkadan vurmaktan geri durmamış,

---

38 Seyyid Haşim Akaçeri, Hasan Allahyarî, *Caygah-ı Sadat der Mansıb-ı Kelanteri der Devre-i Safevîyye,* (Tahran: Cami-i Şinasi-yi Tarihi, 796/1394),1/41-44.

39 Efendiyev, *Azerbaycan Safevî Devleti (16.Yüzyıl),* 316-320.

40 Mahmud Erol Kılıç, "Ni'metullāh-ı Veli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/133-134.

41 Mehmet Dağlar, "Safevî Bürokrasisinde Seyyidler (1524-1629)", *History Studies,* 12/3 (Haziran 2020), 999-1010.

42 Ahmet Doğan - Tanju Ateş, "Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Döneminde Safevî Şahlarının Seyyidlerle İlişkiler", *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Mart 2023), 4-31.

43 Gündüz, "Tahmasb", 413.

44 Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612),* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993), 4; Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek,* çev. İsmet Özel, (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), 62.

topraklarına sığınan ve her iki taraf da barış için pazarlık yapan Osmanlı şehzadelerinden yararlanmaktan geri kalmamıştır.[45]

Kanuni'nin vefatından sonra Osmanlı Devleti'nin başına II. Selim (1566-1574) geçmiştir. II. Selim döneminde Osmanlı-Safevî ilişkilerinde ciddi bir hadise yaşanmamış, her iki taraf da Kanuni ile Tahmasb arasında imzalanan Amasya Antlaşması hükümlerinin geçerliliğini kabul etmiştir.[46] II. Selim'in vefat etmesiyle Osmanlı Devleti'nin başına III. Murad geçmiştir. III. Murad döneminde de Safevîlerle dostane ilişkiler devam etmiş, Tahmasb, Sultan Murad'ı tahta geçmesinden dolayı tebrik etmiş, hediyeler göndermek sûretiyle samimiyetini göstermiştir.[47] Tahmasb, ömrünün sonlarına doğru içeride ve dışarıda devletinin kontrolünü eline almış, Türkmen ve Kızılbaşlar arasındaki gücü de dengelemiştir. Fakat hastalığının artmasıyla, dengeler 1574'ten sonra yeniden sarsılmıştır. Tahmasb, 984/1576-77'de Safer ayında Kazvin'de öldükten sonra yerine oğlu Şah II. İsmâil geçmiştir.[48]

Şah II. İsmâil döneminde saltanat mücadelesi başlamış ve bu mücadelenin kazananı kendisi olmuştur. III. Murad, Şah II. İsmâil'e elçiler göndermiş iyi ilişkilerin devamını istemiştir. Her ne kadar bu dönemde gerginlikler yaşansa da Şah II. İsmâil'in Sünnîliği kabul etmesinden dolayı Sultan III. Murad ile iyi ilişkiler içerisine girmiş ve bu dönemde de ciddi bir sorun yaşanmamıştır.[49] Fakat Şah II. İsmâil'den sonra başa gelen abisi Muhammed (Hudabende) (öl. 1003/1595) döneminde Osmanlı ile Safevîler arasında on iki yıl süren bir mücadele dönemi başlamış ve çeyrek asır devam eden barış bozulmuştur.[50]

Görüldüğü üzere hem Şah I. İsmail ve daha sonra iktidara gelen oğulları Tahmasb ve Hudabende dönemlerinde, Müslümanlar arasında büyük hürmet duyulan ve Hz. Peygamber'in soyundan gelen seyyidlerin konumundan yararlanmak için onlarla yakın

---

45 Tufan Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 84; Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 2/872; Giorgio Rota, *Safevî İranı İle Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Genel Bir Bakış, Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 6/899.

46 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 7. Basım, 2009), 3/56-58.

47 Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, 6.

48 Remzi Kılıç, *16.ve 17.yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları*, (İstanbul: Tez Yayınları, 2001), 91.

49 Hacı Mustafa Eravcı, "II. Şah İsmâil Dönemi'nde Doğu Anadolu'da Safevî Tehditi", *Fırat Üniversitesi, Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu,* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2001),10/2.

50 Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008). 35/ 457-459.

ilişkiler kurmuşlar ve bu sayede onların gücünden istifade ederek hem Şîi inancı yaymaya hem de iç ve dış siyasette meşruiyetlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.[51]

Mahdûm, Tahmasb ve babası Şah I. İsmâil'in Sünnîliği yok edip Şîa'yı her tarafa hâkim kılma çabasına karşı hiçbir zaman boş durmamış ailesinin nüfuzunu kullanarak ülke genelinde bazı cami ve farklı mekânlarda Ehl-i Sünneti müdafaa etmiş ve insanlara zor şartlar altında sahih inancı aktarmaya çalışmıştır. Şah Tahmasb'ın desteğini her zaman yanlarında hisseden Râfizîler Mahdûm'u davasından vazgeçirmek için her yolu denemişlerse de bunda başarılı olamamışlardır. Tüm çıkarılan fitne ve zorbalığa rağmen Mahdûm sağlam bir duruş sergilemiş bildiği gerçekleri söylemekten çekinmemiştir. Halk da Mahdûm'un güzel vaazları karşısında etkilenmiş ve kendisine bağlanmıştır. Halkın Mahdûm'a olan desteğini bilen Şah ve Râfizîler ona başta tepki verememişler fakat ilerleyen zaman diliminde üzerine atılan iftiralar ve komplolar neticesinde Tahmasb tarafından hapsedilmiştir. Yukarıda Tahmasb döneminde vuku bulan hadiseler konusunda verilen bu malumatlardan sonra Şah II. İsmâil döneminin siyasi ortamından bahsedilmeye çalışılacaktır.

Şah II. İsmâil (1537/1577), Şah I. İsmâil'in torunu ve Şah Tahmasb'ın ikinci oğludur. O, Şah Tahmasb'ın Musa Sultan Musullu'nun kızıyla yaptığı evlilikten 942/1535'de doğmuştur.[52] Babasının isteğiyle gençliğine kadar sarayda savaş eğitiminin yanında ilim ve edep öğrenmiştir. Gençliğinin ilk yıllarından beri cenge meyilli ve hareketli bir kişiliğe sahip olduğundan on dört yaşına geldiğinde babası tarafından kendisine siyasî ve askerî sorumluluk verilmiştir.[53] Ortaya çıkan birçok isyanın bastırılmasında ve özellikle Osmanlı Devleti karşısında kazandığı başarılar sayesinde önce Herat hâkimliğine daha sonra Şirvan'a vali olarak atanmıştır.[54]

Şah II. İsmâil'in siyasî ve askerî başarıları onun meşhur olmasını sağlamış, bu sayede Kızılbaş Türkmenler arasında seçkin bir konuma yükselerek İran halkı üzerinde büyük tesir bırakmış ve birçok kesim tarafından desteklenmiştir. Bu destek onu adeta Şah Tahmasb'a potansiyel bir rakip haline getirmiştir. Bu durum babası Şah Tahmasb'ın tedirginliğinin artmasına sebeb olmuştur. İskender Bey Münşî'nin (öl. 1043/1633),

---

51 Budak Münşî-i Kazvinî, *Cevâhirü'l ahbâr*, haz. Muhsin Behram Nejad, (Tahran: Miras-ı Mektub, 779/1378), 245-248.

52 Hasan bin Murtazâ Hüseynî Esterabâdî, *Tarih-i Sultânî*, tsh. İhsân İşrâkî, (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 767/1366), 100.

53 Walther Hinz, *Şah İsmâil-i Dovvom-i Safevî*, çev. Keykavus Cihandârî, (Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Fenhengi, 772/1371), 15; Said Nefisî, *Zindegân-i Şah Abbas-ı Evvel*, (Tahran: İntişarat-ı Danişgah, 2. Basım, 747/1347), 1/6-7.

54 Rumlu, *Ahsenu't-tevârîh*, 1309.

aktardığına göre, kendisine babası tarafından sunulan tüm imkânlara rağmen Şah II. İsmâil, bunların kadrini bilmemiş, onun rızası olmayan işlere başvurmuş ve her fırsatta babasına karşı hareket etmiştir.[55] Sünnîliğe meyilli olması, söz dinlememesi ve en önemlisi devlet içinde karışıklığa sebebiyet vermesi endişesiyle babası tarafından ceza olarak Herat'a gönderilmiştir.[56] Ancak burada da bildiği gibi hareket eden Şah II. İsmâil, babası tarafından hayatının yaklaşık yirmi yılını geçireceği Karadağ mahallinde ve Erdebil'e yetmiş km uzaklıkta ve idaresi Karadağlı Ensar Halife'nin elinde bulunan Kahkaha Kalesine hapsedilmiştir.[57] Burada kendisine nezaret edilmesi için de Habib Bek Ustacalu komutasında bir miktar Ustacalu neferi bırakılmıştır.[58]

Şah II. İsmail hapiste olduğu süre zarfında, Mîrzâ Mahdûm ve bazı âlimlerle tanışmış, onlarla yakın ilişki kurmuştur. Hapiste kaldığı müddet içinde Mahdûm'dan Ehl-i Sünnet ile ilgili bilgiler öğrenmiş, itikâdda Eş'arî amelde ise Şafiî mezhebine intisap etmiştir. O yıllarda Şiîliğe muhalefetten ve Ehl-i Sünnet savunusu yapmaktan Mîrzâ Mahdûm ve onun gibi düşünen dönemin önde gelen âlimleri Şah Tahmasb tarafından bu kalede oğlunun Kızılbaşlar tarafından serbest bırakılmasına kadar hapiste tutulmuşlardır.[59]

Şah Tahmasb'ın büyük oğlu Muhammed Mîrzâ (Hüdabende) gençliğinin ilk yıllarında geçirdiği suçiçeği hastalığı sebebiyle görme melekesi zayıfladığından Kızılbaş boyları, Tacikler ve diğer erkân tarafından veliahtlığa layık görülmemiştir. Şah II. İsmâil kale hapsinde bulunduğu sırada Tahmasb'ın üçüncü oğlu Haydar Mîrzâ, Şah Tahmasb'ın ilgi, sevgi ve tevecühünü kazanmış, ömrü boyunca babasının gözetiminde eğitim almış, sarayda yaşamıştır. Bu yüzden hem kardeşleri hem de Kızılbaş emirlerin ve âyanın arasında kıymeti artmıştır. Bu iltifat ve hususi teveccühlerin neticesinde Haydar Mîrzâ gençliğinin verdiği hevesle veliahtlığa kendini hazır hissetmiş,[60] taraftarları da hep onu desteklemiştir.

Aşiretler arası bölünme ve husumetler aslında 1574 yılında başlamıştır. Şah Tahmasb'ın ölümünden iki yıl önce ağır hastalık geçirmesi ve hastalığının iki ay sürmesi iktidar mücadelelerini ve gruplaşmayı arttırmıştır. Şahın hastalığının artmasıyla devlet, iç

---

55 İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, tsh. İrac Afşar, (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 4. Basım, 788/1387), 1/132.

56 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî,* 199.

57 Hinz, *Şah İsmâil-i Dovvom-i Safevî*, 36-38; Said Nefisî, *Zindegân-i Şah Abbas-ı Evvel*, 7-8.

58 Bk. Abdi Bek Şirazî, *Tekmiletü'l ahbâr*, haz. Abdul Hüseyin Nevâî, (Tahran: Neşr-i Ney, 770/1369), 110-111.

59 Cihat Aydoğmuşoğlu, "Şâh. II. İsmail (1576-1577) Devri Siyasi ve Dinî Hâdiseleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/4 (Haziran-Ağustos 2016), 861.

60 Şeref Han, *Şerefname*, çev. M. Emin Bozarslan, (İstanbul: Ant Yayınları, 1971), 244.

karışıklıkla mücadele etmeye başlamış haremin bu mücadeleye dâhil olmasıyla durum daha da karışık hale gelmiştir. Her valide sultan kendi öz evladının şah olması için kıyasıya mücadele etmiştir.[61] Şah Tahmasb'ın dokuz oğlundan yedisi Gürcü anneden, iki oğlu (Muhammed Hüdabende ve Şah II. İsmâil) ise Türk anneden doğmuşlardır.[62] Şehzadeler, emirler ve devlet erkânı iki gruba bölünmüş, halkın ekseriyeti ile sipahilerin çoğunluğu Şah II. İsmâil'i desteklerken Şeyhavend, Ustalcu, Gürcüler ve bir kısım büyük aşiretler Şah II. İsmâil'den korktuklarından Haydar Mîrzâ'nın tarafını tutmuşlardır. Şah Tahmasb'ın Haydar Mîrzâ'ya iltifat ve sevgi gösterileri ile bazı idarî görevlerin ona verilmesi veliaht olmasına işaret gibi algılanmıştır. Zahirde bu tür faaliyetler Haydar Mîrzâ'nın konumunu takviye ediyor olsa da Anadolu'dan gelen Kızılbaş boyları olan Afşarlar, Rumlular, Türkmenler, Gürcülerle rakip olan Çerkezler ve Şah Tahmasb'ın Çerkez cariyelerinden olan güzel ve nüfuzlu kızı Perihan Hanım, Şah II. İsmâil'in taraftarlığında birleşmişlerdir.[63]

İki grub kabaca tartışmaya başlamış, aralarında rakabet artmış hatta payitahtta savaş tehlikesine varacak kadar vahim bir hal meydana gelmiştir. Arabulucuların devreye girmesiyle taraflar mücadeleden vazgeçmiş ve kısa bir sulh durumu meydana gelmiştir.[64] Şah Tahmasb'ın 1576 yılında ölmesiyle Haydar Mîrzâ annesinin de telkinleriyle zaman kaybetmeden taç giymiş, kılıç kuşanmış ve veliahtlığını ilan etmiştir. Haydar Mîrzâ'nın muhalifleri hapiste bulunan Şah II. İsmâil'e haber göndererek durumu bildirmiş, ardından iki grubun yeniden çatışmasıyla Haydar Mîrzâ, sarayda muhalifleri tarafından kuşatılmış, kaçmasına bile izin verilmeden haremdeyken yakalanarak katledilmiştir. Haydar'ın öldürülmesinden sonra başkent Kazvin'de kargaşa yaşanmış fakat bir süre sonra Şah II. İsmâil taraftarları güç kullanarak Sultan Ali Mîrzâ Kaçar'ın marifetiyle asayişi sağlanmıştır.[65]

Haydar Mîrzâ'nın öldürülmesinden sonra Gürcü ve Ustaclu emirleri korkup payitahttan kaçmıştır. Bir kısmı da Şah II. İsmâil'e iltihak ederek onun hizmetine girmiştir. Şah II. İsmâil taraftarları Haydar Mîrzâ'nın ölüm haberini her tarafa ulaştırınca Kızılbaş boyları her taraftan Kahkaha Kalesine yönelmişlerdir. Şah II. İsmâil'i oradan kurtararak

---

61 Hacı Mustafa Eravcı, "Safevî Hanedanı", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 2/887.

62 Roger Savory, *Iran Under the Safevîds*, (Cabridge: Cambridge University Press, 1980), 68.

63 Gündüz, "Safevîler", 457-459; Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999),110-111; Babak Javanshir, *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevî Dönemi I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar)*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 269.

64 Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1314.

65 Rumlu, *Tarih-i Şah İsmâil-i sânî*, Beyazud Devlet Kütüphanesi Yazmaları, No: B5162, varak 6b; Savory, *Iran Under the Safevîds*, 69; Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 195.

başkent Kazvine getirmişlerdir. Böylece Şah II. İsmâil, 22 Ağustos 1576 tarihinde kırk bir yaşındayken üçüncü Safevî Şahı olarak tahta oturmuştur.[66] Kısa süren saltanatı boyunca dış ilişkilerden ziyade iç mücadelerle uğraşmıştır. Yaklaşık bir buçuk yıllık saltanatı süresi içinde geleneksel Safevî politikasının aksine köklü değişiklikler uygulamaya koymuştur. Tahta oturuşundan takribi iki ay sonra Ekim 1576 tarihinde ilk iş olarak muhaliflerin önde gelenlerini ortadan kaldırdıktan sonra Haydar Mîrzâ'nın tüm taraftarlarını bertaraf ederek kardeş katline başlamıştır.[67] İlk önce kardeşlerine, amcaoğullarına ve hanedanın diğer erkek üyelerine şefkat ve merhametle yaklaşıp kendine yakınlaştırdıktan sonra neredeyse tamamına yakınını katlettirmiştir. Muhammed (Hudabende) Mîrzâ ve iki oğlu Hamza ve Abbas Mîrzâlar bu katliamdan kurtulmuştur.[68] Daha sonra saltanatı için tehlike arz eden Kızılbaşları ortadan kaldırma yoluna gitmiştir. Devlet içinde önemli mevkilerde bulunan Kızılbaş reislerinden çekindiği için onları azledip kendisine bağlı kimseleri yerlerine atamıştır. Ayrıca ordudaki bazı komutanları ordudan ihraç etmiştir. Şah II. İsmâil, dinî politikası çerçevesinde saraydan Şiî ulemâyı uzaklaştırarak Sünnî âlim ve bürokratlara daha çok değer vermiş, onlara yakınlaşmış ve onları iş başına getirmiştir.[69]

Şah II. İsmâil tahta oturduktan sonra yaptığı bir başka icraat ise Kahkaha Kalesinde kendisine kader birliği yapan aynı zamanda hocası olarak gördüğü Mîrzâ Mahdûm'u hapisten çıkarıp veziri olarak atamak olmuştur. Ayrıca Mîrzâ Mahdûm ve Şah İnâyetullah-ı İsfehânî'ye[70] dönemin Sadr makamı[71] görevi tevcih edilmiştir.[72] Şeyhu'l-İslâmlık makamına da Seyyid Mîr Mahmûd Lale'yi tayin etmiştir.[73] Şah, Şafiî mezhebine eğilimli olduğundan müfrit Şiî ulemâyı saraydan uzaklaştırmış, onların yerine Sünnî âlimleri getirmiştir. İskender Bey Münşî, bu çerçevede Şah için "*Mezheb-i Şîa akidesine bağlılığı zayıf ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e meyli vardı"* demektedir.[74] Şah II. İsmâil Şiîliği ortadan kaldırmak ve Sünnîliği onun yerine ikame etme çabasındadır. Bu yüzden Ehl-i

---

66 Gündüz, "Tahmasb ", 39/413-415; Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, I. B. Tauris, (London: 2009), 145-147; Kazvinî, *Cevâhirü'l ahbâr*, 245.

67 Savory, *Iran Under the Safevîds*, 69.

68 Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*: Power, Religion and Rhetoric,148.

69 Aydoğmuşoğlu, *"Şâh. II. İsmail (1576-1577) Devri Siyasi ve Dinî Hâdiseleri"*, 59; Colin P. Mitchell, *Safevî İran Üzerine Yeni Perspektifler: İmparatorluk ve Toplum (Polıtıcal And Relıgıous Events Of Shah Ismaıl II)*, **(**London and New York: Routledge 2011), 45.

70 Mîrzâ Mahdûm'un çağdaşıdır. Isfahan darussaltanası seyyid ve nakiplerinden idi. Kazaskerlik görevi yapmış Şah II. İsmail döneminde sadrlığa ortak olmuştur. Muhammed Hüdabende döneminde bu görevinden azledilmiştir.

71 Din İşlerinden sorumlu makam.

72 Mitchell, *Safevî İran Üzerine Yeni Perspektifler*, 148; Kadı Ahmed bin Şerefeddin el Hüseyn el Hüseynî el Kumî**,** *Hülâsatü't Tevârih*, haz. Dr. İhsan İşrâkî, (Tahran İntişârât-ı Dânişgâh-ı 784/1383), 623.

73 Esterabâdî, *Tarih-i Sultânî*, 96-97.

74 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 145.

Sünnet'i İran'da takviye edip desteklemektedir. Oruç Bey Bayat da Şahın İmâmiyye'yi terk etme niyetinde olduğunu vurgulamaktadır.[75]

Bunun altında yatan nedenleri her ne kadar bazı kaynaklar babasının çizdiği siyaset gibi onun da Osmanlı ve Özbek gibi Sünnî devletlerin hasmane tavrını yumuşatmak, bir başka ifadeyle, devleti ile uzun süredir yaşanan mücadelelerin dinî sebeplerini ortadan kaldırmak olarak ifade etse de bu durum, Şahın gerçek anlamda Sünnîliği benimsemesinden kaynaklı Şiî ulemânın etkinliğini kırmak olduğu söylenebilir. Bu durumu Mîrzâ Mahdûm ve Gholsorkhi'nin eserlerinde görmek mümkündür. Zira Gholsorkhi, Şah II. İsmâil'in Sünnîliğe eğilimli olmasında ve şehzadelerin katli meselesinde sadr makamında bulunan Mîrzâ Mahdûm Şerifi'nin rolü olduğunu söylemektedir.[76]

Şah II. İsmâil, Safevî topraklarında Sünnîleri kucaklayacak politika izlemiştir. O, bu politikasıyla Osmanlı ve Özbeklerin hasmane tavırlarını yumuşatmış, iki devleti birbirine yakınlaştırmış ve bu konuda radikal kararlar almaktan çekinmemiştir. Dahası dedesi Şah I. İsmâil'in devletin resmi mezhebi olarak kabul ettiği İmâmiyye mezhebini yasaklamıştır.[77] Ancak Şiî âlimler onun yaptığı işi beğenmemiş ve Şah II. İsmâil'den nefret etmeye başlamışlardır. Sonuç olarak, devlette Şiî-Sünnî çatışması daha da artmıştır.[78]

Şah II. İsmâil'in ölümüyle alakalı kaynaklarda muhtelif görüşlerin olduğu ifade edilmiştir. Bir görüşe göre Şahın özelikle Sünnîlere olan toleranslı tavrı ve Ehl-i Sünnet taraftarlığı, Kızılbaş oymaklarının -özellikle Tekelü (Müseyyeb Han Tekelü) ve Türkmenlerin (Emir Han Musullu Türkmen)- kendisine olan nefretini artırmıştır. Böylece kısa zamanda en yakınlarının bile (kız kardeşi Perihan Hanım) nefretini kazanmış olan Şah II. İsmâil, 14 aylık bir saltanat evresinin ardından 24 Kasım 1577'de başkent Kazvin'deki Devlethâne'ye yakın olan Helvacı Oğlu Hasan Beyin evinde ölü bulunmuştur.[79] Onun ölümüyle alakalı farklı rivayetler vardır. Zehirlenerek mi öldürüldüğü yoksa fazla afyondan mı öldüğü hususu şüphelidir.[80] Uzunçarşılı, "*fazla yutmuş olduğu afyonun tesiri*"

---

75 Oruç Bey Bayat, *(İranlı Don Juan, İlişkiler) Bir Şiî Katolik*, trc. ve notlar: Tufan Gündüz, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 108.

76 Gholsorkhi, *"İsmâil II ve Mîrzâ Makhdûm Sharifi*,480; Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 93a-120b.

77 Gündüz, *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*, 86.

78 Aydoğmuşoğlu, *"Şâh. II. İsmail (1576-1577) Devri Siyasi ve Dinî Hâdiseleri",* 62.

79 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 214; bk. Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 652-653.

80 Edward G. Browne, *A Literary History Of Persia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 4/99; Douglas E. Streusand, *Ateşli Silahlar Çağında İslâm İmparatorlukları: Osmanlılar, Safevîler, Babürlüler*, çev. Bahar Fırat, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 155; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 117.

ile öldüğünü yazmaktadır.[81] Şeref Han, Şah II. İsmail'in öldürülmesi ile ilgili Şiîlikte aşırı olan Kızılbaşların[82] Perihan Hanım ile ittifak ettiğini belirtmektedir.[83] Oruç Bey de Şahın planlı bir suikast ile katledildiğine vurgu yapmaktadır.[84] Gelibolulu Mustafa Âlî, "*zümre-i surh-serân (Kızılbaş taifesi) şâhları nâmındaki Şâh II. İsmâil bin Tahmasb Hân'ı öldürdüler*" demekle Şah II. İsmâil'in katledildiğine işaret etmektedir.[85] Şah, Kızılbaşlar tarafından katledilmiştir. Zira Şaha çok yakın ve dönemin tanığı Mîrzâ Mahdûm, Şah'ın Şîa aleyhine yaptığı uygulamaları hazmedemeyen Kızılbaş taifesi tarafından kendi gözleri önünde önce çocukları, karısı, hizmetkârları daha sonra kendisinin hunharca katledildiğini ifade etmiştir.[86] Mahdûm'a göre Şahın şefaati, yalvarması ve endişesi onları bu kötü fiillerinden caydırmaya yetmemiştir. Ortaya koydukları bu eylem ile kendilerinin güçlü onun zayıf ve âciz olduğunu göstermek istemişlerdir.[87] Kızılbaşları yaşamı boyunca sevmeyen onlara karşı hoşnutsuzluğunu dile getiren Şah, sultan katillerine bedduada bulunmuştur. Mahdûm, Şah II. İsmail'in Râfizîlere yaptığı bedduayı şöyle aktarmaktadır: *"Bu zâlim ve aşırıya giden tâifenin, İslâm askerleri karşısında yenilgiye uğraması için defalarca şöyle duâ ederdi: Biz biliyoruz ki, Âl-i Osman, özellikle mürüvvet ve merhamet sahibi her Sultan'ın iftihârı olan bu Sultan gâlip geldiğinde, onun gölgesinde gölgelenip rahatlayacağım. Böylelikle, yüzleri zelîl ve kara olan fâcir ve zâlim kişilerin musîbetlerinden kurtulacağım."* Mahdûm'un aktardığı bu bilgilere göre Osmanlı Saltanatı olmasaydı, safevî sultanlarının, küfür ve zulüm ehline özellikle sayıları çakıl taşlarından daha fazla olan Hıristiyanlara karşı gelmekte âciz kalacaklarını ortaya koymakta ve Osmanlı Devleti'nin o dönemlerde ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Şah II. İsmail'in cenazesi başkent Kazvin'de defnedilmiştir.[88] Onun öldürülmesi Safevî ülkesinde Şiî ulemânın gücünü göstermesi bakımından da son derece önemlidir.[89] Öte yandan Türk tarihçilerinin Şah II. İsmâil'in Doğu Anadolu'da Şiîliği savunup ayağa kaldırmak istemesi fikrini kabul etmek de mümkün değildir. Zira tarihî kaynaklar Şah II. İsmâil'in dinî vahdet yolunda gerçekleştirdiği büyük planlardan bahsetmektedir. Bu planların merkezinde ise

---

81 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 56.
82 Şiîleşmiş Türkmenler.
83 Şeref Han, *Şerefname,* 253.
84 Bayat, *(İranlı Don Juan, İlişkiler) Bir Şiî Katolik*, 108.
85 Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet Devirleri*, (Kayser: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), 2/262.
86 Mîrzâ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b; Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî,* 81.
87 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 652-654.
88 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 654-655.
89 Doğan - Ateş, *"Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Döneminde Safevî Şahlarının Seyyidlerle İlişkiler",* 19.

Sünnî ile Şiîler arasında barışın sağlanması yer almaktadır.[90] Burada aktarılan bilgiler muvacehesinde bu konunun tarihçiler tarafından ele alınması uygun olacak ve alana katkı sağlayacaktır. Yukarıda Şah II. İsmâil dönemi siyasi durum hakkında verilen bu kısa bilgiden sonra Sultan III. Murad döneminin siyasi yaşamından bahsedilmeye çalışılacaktır.

Murad Han (1546-1595) II. Selim'in en büyük oğlu ve Kanuni'nin torunudur. 4 Temmuz 1546 da Nur Banu Sultan'dan Manisa'da dünyaya gelmiştir.[91] Babasının vefatıyla Manisa'dan İstanbul'a gelerek 22 Aralık 1574 tarihinde Ramazan'ın sekizinci gününde yirmi sekiz yaşındayken Osmanlı'nın on ikinci padişahı ve İslâm'ın yetmiş altıncı halifesi olarak tahta oturmuştur.[92] Tahtın tek varisi olduğundan ayrıca dedesi Kanuni zamanında yetiştirilen devlet adamı ve seraskerlerin mevcudiyeti kendisine rahat ve mücadelelerden uzak bir yönetim imkânı sağlamıştır. Yine yönetimi sırasında devlet idaresinde tecrübeli olan başveziri Sokullu Mehmet Paşa'nın etkisinde kalmış ve devleti bu sadrazamın üstün kabiliyeti sayesinde başarılı bir şekilde yönetmiştir. Sokullu'nun vefatından sonra devlet yönetiminde eşi Safiye Sultan önemli rol oynamıştır. Devlet yönetimindeki hassasiyetinden dolayı yedi sadrazam değişikliğinde bulunmuştur. Yirmi bir sene Osmanlı Devleti'nin başında bulunan Sultan Murad, savaşçı bir özelliğe sahip olmasına rağmen sefere çıkmak yerine sarayda devlet işlerinin görülmesinin daha faydalı olacağı düşüncesinden hareketle babası II. Selim gibi pek sefere çıkmamıştır.[93] Osmanlı Devleti, onun zamanında en geniş sınırlarına ulaşmıştır.[94] Kırk dokuz yaşındayken İstanbul'da vefat etmiş ve Ayasofya Camisinin haziresine defnedilmiştir.[95]

III. Murad, Osmanlı padişahları içinde en âlim şahsiyetlerden biridir. İlme ve âlimlere düşkün olan Sultan Murad, topraklarına iltica eden ulemâya gereken değeri vermiş, devleti Âliye-i Osman içinde onlara görevler tevdî etmiştir.[96] Arapça ve Farsça'ya

---

90 Dilaver Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair*, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, (Bakü: A. A. Bakıhanov adına Tarih Enstitüsü, 2010), 68.

91 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütübhanesi, Esad Efendi, 3409), 287b-288a, 419b-420b; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2. Basım, 2010), 3/95.

92 Gelibolulu, *Künhü'l-ahbâr*, (Esad Efendi, 3409), 125a-130b.

93 Joannes Schmıdt, *Pure water For Thirsty Muslims*, A study of Mustafa Âlî of Galipolis Künhü'l-Ahbâr (Het Oosters İnstitut: 1991), 25.

94 Hummer, J. Von P. , *Osmanlı Devleti Tarihi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 7/2175-2176; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicu'l-Vukuat*, haz. Neşet Çağatay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 1-2/137-138; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977), 4/487-488.

95 Bekir Kütükoğlu, "Murad III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/172-176.

96 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe,* **(**İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 75.

hâkim, şair ve aynı zamanda iyi bir hattat olan III. Murad, adalet sahibi merhametli ve tasavvufa meyilli bir padişahtır.[97]

Mahdûm'un ilmi birikiminin ve devlet içindeki tecrübesinin ne derece kuvvetli olduğunu bilen Sultan Murad Osmanlı toprakları içinde kendisine kadılık gibi üstün bir görev vermiş onu her fırsatta methetmiş ve taltifte bulunmuştur.[98] Mahdûm da sultanın kendisine olan bu teveccühleri karşısında devlet içindeki etkinliğini göstermiş, halk içinde verdiği fetvalar ve vaazlar neticesinde takdir edilmiştir.

III. Murad tahta çıktığı zaman, 1555 Amasya Antlaşması ile kurulmuş olan Osmanlı-İran barışı devam etmektedir. O da babası II. Selim gibi Safevîlerle anlaşmaları yenilemiş ve barışçıl bir politika izlemiştir. Kanuni'nin seferleri esnasında Osmanlıların gücü hakkında fikir sahibi olan Safevî idarecileri, Anadolu halkını tahrik siyasetini, antlaşmanın sağlanmasından beri bırakmışlardır. Kanuni'nin saltanatı sırasında oluşturulan sakin hava II. Selim döneminde de devam etmiş, aynı durum III. Murad'ın tahta cülusuyla bir defa daha göze çarpmıştır. III. Murad Han tahta oturunca yaşlı ve hayatının son dönemlerini yaşayan Tahmasb, Revan Valisi Tohmak Han'ı beşyüz deve yükü hediyelerle Osmanlıya göndermiştir. Bu hediyeler hem cülus tebriği hem de Osmanlı-İran sulhunun yenilenmesine matuf bir ziyaret olmuştur. Sultan III. Murad Han da buna mukabil gelen elçileri iyi şekilde karşılamış, onları ülkelerine çeşitli hediyelerle göndermiştir. Böylece Sultan Murad Han ile Şah Tahmasb arasında sulh devam etmiştir. Tahmasb'ın ölümü üzerine yerine geçen oğlu Şah II. İsmâil'e, III. Murad elçiler göndermiş, iyi ilişkilerin devamını istemiştir.[99] Mahdûm, sultan III. Murad'ın saltanatının devamı için sürekli dua etmiş ve her Müslümanın bu duaya eşlik etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Sultan Murad imanı koruyan ve şeytan'ı taşlayandır. Onun güç ve kuvveti olmasaydı, sayıları çakıl taşlarından daha fazla olan Hıristiyanlar, kiliseye çevrilmedik cami, tahrip edilmedik mezar, yakılmadık İslâm sâbitesi bırakmazdı. Ona göre tarihi ayrıntılı ele alan eserlere bakıldığında orada Frencin (Fransızların) taassubunu ve İslâm ve Müslümanları tahrip etme hırsı görülecektir. Mahdûm, sözlerine devamla şu önemli bilgiyi de aktarmaktadır: *"Dalâlette ileri gitmesi, Râfizîlikte aşırılığa kaçması ve Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat'ten nefret etmesine rağmen Şâh Tahmasb'ın büyük bir mecliste onun bu durumu şöyle itiraf ettiğini işittim: Osmanlı Saltanatı olmasaydı, ben ve diğer sultanlar, küfür ve zulüm ehline*

---

97 Ahmet Akgündüz - Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999), 165.

98 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 134b.

99 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair*, 66.

özellikle sayıları çakıl taşlarından daha fazla olan Hıristiyanlara karşı gelmekte âciz kalırdık."[100] Şah Tahmasb'ın kullandığı bu sözlerden o dönemde Osmanlı devletinin ne kadar güçlü olduğunu çevresine adalet ve güven verdiğini düşmanları tarafından dahi ne kadar övüldüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir.

24 Kasım 1577 tarihinde Şah II. İsmâil'in vefatıyla başa geçen abisi Muhammed (Hudabende) döneminde dâhili karışıklıklar baş göstermiştir. Bu sırada Özbekler bu durumu fırsat bilerek Horosan tarafına saldırıya geçmişlerdir. Safevîlerin bu dâhili karışıklıklarını Osmanlı da büyük bir dikkatle takip etmiş, hudut beylerinden raporlar almıştır. Bu raporlar doğrultusunda İran'a karşı bir an evvel tedbir alınması gerektiği ortaya konulmuştur. Zira verilen raporlara göre Ereş ve diğer Şirvan şehirleri Safevîler tarafından yağma ve tahrip edilmiş, Sünnî halk kılıçtan geçirilmiştir.[101] Yine Safevî Devleti'nin Osmanlı sınırlarına olan tacizleri diğer taraftan Şirvan ve Dağıstan Sünnîlerinin İran Şiîlerine karşı Osmanlı'dan istimdat etmeleri ve acem ajanlarının Osmanlı topraklarına bölücü faaliyette bulundukları bilgisi yer almıştır. İşte bu sûretle Şirvan, Dağıstan ve Gürcistan seferlerinde Osmanlı ordusu, İran tahakkümüyle dâhili mücadelelerden bunalan halk kitlelerinin temennilerine karşı harekete geçmek durumunda kalmıştır.[102]

[100] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 136a.
[101] Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, 90-103.
[102] Gelibolulu, *Künhü'l-ahbâr*, (Esad Efendi, 3409), 127a.

O dönemde Mustafa ve Koca Sinan Paşa gibi bazı vezirler, bu seferlerin bir an önce başlamasının elzem olduğu üzerinde padişahı teşvik ederken; Sokullu Mehmet Paşa bu seferin yapılmasına karşı çıkmıştır. Sokullu'nun bu itirazlarına rağmen Osmanlı, Safevîler üzerine sefer yapma kararı almış ve Ardahan topraklarından başlayarak fetihlere başlamıştır. Bu seferle Azerbaycan'ın önemli bir kısmı alınmış ve orada ikamet eden Sünnî halk Safevîlerin zulmünden kurtarılmış, Sünnî halk Mustafa Paşa'ya şükranlarını sunmuşlardır. Tarihçi Harîmî, Azarbaycan'da kırk elli yıldan beri cuma namazı kılınmadığını, 18 Eylül 1578'deki cuma namazı nedeniyle tüm Sünnîlerin camiye geldiğini belirtmiştir.[103]

İran'ın iç durumunun karışık olması ve Osmanlı Devleti'nin teşvikleriyle Özbek kuvvetlerinin zaman zaman taarruzları ve Ferhat Paşa'nın Nahçivan, Karabağ ve Erbil bölgelerini alması bu ülkeyi barış görüşmelerine mecbur bırakmıştır. Bu barış Osmanlı Devleti için de iyi bir gelişme olmuştur. Zira yıllar süren mücadeleler nedeniyle devlet hazinesini zayıflatmış, ayrıca yeni fethedilen ülkeler de hazineye mali külfet getirmiştir. Öte yandan asker arasında hoşnutsuzluk baş göstermiştir. 1590 yılında beklenen barış sağlanmış, iki devlet arasında imzalanan Ferhat Paşa Antlaşmasıyla İran, tüm Osmanlı fetihlerini tanımıştır. Yine bu muahedeye göre İran, Şiî politikalarından vazgeçecek ve Sünnîlere baskı yapmayacaktır. Fakat ilerleyen yıllarda anlatlaşmaya muğayir olarak İran'ın iç sıkıntıları bitip Özbek tehdidi üzerinden kalkınca Anadolu'daki bazı isyanları ve devletin batıdaki seferlerini fırsat bilerek yeni seferler başlatmıştır.[104]

Böylece iki devletin arasındaki münasebetler özellikle Muhammed Mîrzâ (Hudabende) döneminde harbe çevrilmiş, açılan mücadele devri fasılalı şekilde yarım asırdan fazla sürmüştür. Bu mücadelenin ilk safhasını teşkil eden ve III. Murad'ın zamanına rastlayan on iki yıllık harp, Osmanlı'nın lehine bir neticeyle sonuçlanmıştır.[105]

1.1.2. Sosyal ve ekonomik durum

Mahdûm'un yaşadığı İran ve Osmanlı Devleti'nde meydana gelen toplumsal değişimi sağlıklı değerlendirebilmek için siyasal, dinî, sosyo-ekonomik ve kültürel arka planı iyi tahlil etmek gerekmektedir. Moğol istilasının getirdiği kargaşa ortamı, uzun süren

---

103 Tahir Harimî Balcıoğlu, *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*, nşr. Ali Birbiçer, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 42; Enes Demir, *Osmanlı Gücünün Zirvesinde Bir Padişah: Sultan III. Murad Han*, (İstanbul: YeniBirlik Gazetesi, 2018), 2.

104 Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, 193-198.

105 Baron Joseph Van Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, vd. (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1998), 7/178-186.

savaşlar, Moğolların yaptıkları zulümler, Osmanlı-İran arasında vuku bulan savaşlar, İran ve Osmanlının sosyo-ekonomik yapısını olumsuz etkilemiştir. İran'da etkili olan güçlerin kabilesel önceliklerle birbirleriyle savaşmaları İran köylerini ve şehirlerini tahrip etmiş, nüfus açısından da azalmalara yol açmıştır. Aşırı vergi yüklenen köylüler yerel güç odakları arasında kalarak ezilmişlerdir. Bu vergiler üretim kapasitelerini kısıtlayarak sosyal ve ekonomik açıdan köylüleri zor durumda bırakmıştır.[106] Buradan hareketle ilk önce Tahmasb, Şah II. İsmâil ve daha sonra Sultan III. Murad dönemi sosyo-ekonomik durum kısaca incelenmeye çalışılacaktır. Şah Tahmasb dönemi sosyal ve ekonomik durumdan bahsetmek gerekirse şunları söylemek mümkündür.

Tahmasb, ülkesi içinde ve dışındaki siyasi durumu bir nebze de olsa düzelttikten sonra sosyal ve ekonomik yönden zor durumda olan halkının durumunu iyileştirmek için girişimlerde bulunmuştur. İlk etepta halk üzerinde büyük bir yük olan vergileri kaldırmış ve halkın kendisine olan bağlılığını artırmıştır. Ayrıca halkın dirlik ve düzeninin sağlanması amacıyla yöneticiliğe getirilen kişilerin görevleri sırasında yapılan işleri denetlemek, halkın şikâyetlerini dinlemek ve rapor etmek için ayrıca görevliler vazifelendirilmiştir. Hanedan mensubu kişiler eyaletlere gönderilip yönetim tecrübesi kazanmaları sağlanırken onların yanlarına tecrübeli bir kişi de görevlendirilmek sûretiyle halkın dirlik ve düzenine riâyet edilmesi temin edilmiştir. Bu girişimi ile bir taraftan Şiîliğin yayılmasını kolaylaştırmak, diğer taraftan kendi otoritesini güçlendirip sürdürmeyi amaçlamıştır. Şah Tahmasb'ın halkın bu durumunu kendisi için bir fırsata çevirdiğini söyelemek mümkündür.[107]

Tahmasb iktidarında toplumsal yaşamda hürmet gösterilen seyyidlere yardım edilerek halkın nazarında devletin Ehl-i Beyt'in hürmetkârı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle mübarek günlerde seyyidlere para dağıtılarak onların refahının yükseltilmesine çaba gösterilmiş ve devlete olan teveccüh arttırılmaya çalışılmıştır. Kimsesiz ve yetimlere yardım edilmiş, yetimlerin ihtiyacı olan giyecek ve yiyecekler dağıtılması için talimatlar verilmiştir.[108] Yine bu dönemde insanlara zulmetmeye çalışan bazı yöneticiler cezalandırılmıştır. Özellikle işçilere yardım edilmesi emri verilmiştir. Köyler imar edilmeye, işlevsiz ve ekilmemiş tarım arazileri işletilerek elde edilen gelirlerden ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaya başlanmıştır. Vergiler düşürülmek sûretiyle

---

106 Daryoush Navıdı, *Socıo-Economic and Political Changes in Safavid Iran 16th and 17th Centuries*, Vanderbilt University, (PHD), (Michigan, USA: 1977), 20-22.

107 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 678.

108 Seyyid Hasan Esterabadî, *Tarih-i Sultani (Ez Şeyh Safî Ta Şah Safi)*, nşr: İhsan İşrakî, (Tahran: İntişarat-ı İlmi, 767/1366), 81.

ihtiyaç sahibi olan esnafa yardım edilmiş, zenginlerden alınan vergiler ise artırılmıştır. Âlim, şair ve seyyidlere soy ve mevkilerine göre in'âm ve ikramda bulunulmuştur.[109]

Bu dönemde özellikle Ramazan'da medreseler ile tekkeler araştırılıp et alacak imkâna sahip olmayanlara bir aydan fazla yetecek miktarda para yardımı sağlanmıştır. Yine kış mevsiminde elbise ihtiyacı olanlar tespit edilerek bu ihtiyaçları giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca hastalara gereken ilaçlar devletin özel eczanesinden temin edilmiştir. Yerli halktan ya da yabancılardan vefat eden biri olursa teçhiz ve tekfin hizmetleri bizzat devlet tarafından yapılmıştır. Yapılan bu sosyo-ekonomik yardımlar neticesinde ülkenin mamur olması sağlanmış, nüfus çoğalmış ve güvenlik artmıştır.[110]

Sünnîliğin hâkim olduğu bölgelerde Şiîliğin yayılması adına çaba gösterilmiş, Şiîliğin yoğun olduğu yerlerde de kalıcı olması maksadıyla, bilhassa köylü kesimden alınan bazı vergilerin hafifletilmesi cihetine gidilmiştir.[111] Tahmasb, yapacağı hayır faaliyetlerinin Şiîliğin yayılmasını kolaylaştıracağını bildiğinden halkın ihtiyaçları ile yakından ilgilenmiş, otoritesini güçlendirmek ve sürdürebilmek adına dindarlığını araç olarak kullanmıştır.[112]

Tahmasb'ın tebaasına yönelik tutumuna bakıldığında Şiî halkın hem sosya ve ekonomik hem de psikolojik olarak desteklendiği görülmektedir. Buna karşı Sünnîler ve onları sevip destekleyen Özbekler, Babürlüler, Şirvanşahlar ve Kürtler gibi tebaa dışlanmış, baskı altına alınmış ve sosyal ve ekonomik yönden zor durumda bırakılmıştır.[113]

Mahdûm, Şah Tahmasb'ın icraatlarını kendi saltanatını güçlendirmek ve Şiîliği yaymak için yaptığını düşünmüş ve halkı bu konuda bilinçlendirmeye çalışmıştır. Şaha yakın Şîi bilginlerle tartışmalara girmiş ve onları şahlarının samiyetsizliği konusunda uyararak ona tabi olmamaları için caydırmıştır. Tahmasb'a yakın olan şiî bilginlerle bu noktada tartışmalara girmiş onları şahlarının samimiyetsizliği konusunda uyarmış hatta ona tabi olmamaları için caydırmaya çalışmıştır. Tahmasb dönemi bu kısa bilgiden sonra Şah II. İsmâil dönemi sosyal ve ekonomik durumdan bahsedilmeye çalışılacaktır.

Şah II. İsmâil Dönemi hem sosyal hem de ekonomik yönden halkın rahat yaşadığı bir dönem olmuştur. Zira babası Tahmasb, önemli önemsiz bütün şeylerle bizzat

---

109 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 167.
110 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 154.
111 Münşî, *Târîh-i Âlem Â râ-yı Abbasî*, 123.
112 Cihan Oruç - Mehmet Dağlar, "Tahmasb–Hümayun İttifakında Şiîlik'in Rolü", *Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Aralık 2016), 665-670.
113 Cihan Oruç, "Şah Cihan Döneminde Babürlü-Osmanlı Diplomatik İlişkileri", *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Güz 2017), 2149-9535.

ilgilenerek devlet işinde çalışmış vekil ve vezirlerine kendisinden habersiz kimseye yarım dinar dahi verilmesini yasaklamıştır. Bu derece israfa karşı bir şah olan Tahmasb çoğu zaman eyaletlere "daruga" memurlar[114] dahi göndermemiştir. Tüm gelirleri halkının ihtiyaçları için sarf etmeye özen göstermiştir. Öldüğünde oğlu Şah II. İsmâil ve halkına refah içinde yaşayacakları hazinesi dolu bir devlet bırakmıştır. Şah II. İsmâil de babasının bıraktığı bu mirası halkı için kullanmış ve kısa süren saltanatı boyunca hem kendisi hem de halkı sosyal ve ekonomik yönden zorluk çekmemiştir.[115] Şah II. İsmâil Mahdûm'dan mali yönden zor durumu olan kişilerin tesbit edilmesini ve gerekli maddi yardımın sağlanmasını talep etmiştir. Mahdûm, Şahın vermiş olduğu talimat doğrultusunda fakirleri belirleyerek gereken maddi yardım yapılmasını sağlamıştır.

Yukarıda Şah II. İsmâil dönemi sosyo- ekonomik durum hakkında verilen bu kısa bilgiden sonra şimdi Sultan III. Murad döneminin sosyal ve ekonomik yaşamından bahsedilmeye çalışılacaktır.

Sultan III. Murad Devri, imparatorluğun gücünün ve yüceliğinin en üst düzeyde olduğu, yasaların en mükemmel seviyeye ulaştığı bir dönem olmakla birlikte, sosyo-ekonomik yönden gevşemenin belirtilerinin de baş gösterdiği bir dönem olmuştur. Bu gevşemenin dış ve iç sebeplerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Dış sebeplerin başında; batıdaki fetihler ve doğudaki seferlerle yapılan uzun savaşlar sonucu Osmanlı ekonomisinde bazı bozulmaların baş gösterdiği söylenebilir.[116] Özellikle Osmanlı-İran ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının uzun sürmesi,[117] fetih gelirlerinin azalması, transit ticaret yollarının değişmesi[118] gibi gelişmeler [119] Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik yapısı üzerinde etki etmiş ve bu durum toplumsal olayların menfi yönde ilerlemesine neden olmuştur.[120] Ayrıca Safevîlerle kötü olan siyasal ilişkiler, Kuzey İran ve Orta Asya ile ticaretin gelişmesine olanak sağlamamıştır. Osmanlının ilerlemesi zorlaştığından yerinde

---

114 Moğol idari, mali ve siyasi teşkilatında geniş yetkilere sahip büyük memurlar için kullanılan bir ünvandır. Abdulkadir Yuvalı, "Daruga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/505-506,

115 Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil Kahkaha Kalesinin 20 Yıllık Mahpusu*, 83.

116 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 119-120.

117 Yılmaz Savaş, *III. Murad Döneminde Divân-ı Hümâyûn Gündeminde Osmanlı Köyü ve Köylüsü*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 2.

118 D. Mehmet Doğan, *Tarih ve Toplum*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1989), 210; Mustafa Akdağ, "Celali İsyanlarında Büyük Kaçgunluk (1603-1606)", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Mayıs 1966), 46.

119 Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 16.

120 Fahri Unan, *"*Kanuni Devri Şehzade Mücadeleleri ve Bunun Osmanlı Siyasi ve Sosyal Tarihi Bakımından Önemi*", Türk Yurdu* 10/35 (Temmuz 1990), 9; İsmâil Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972), 359-60.

kalmak durumunda kalmış, başka ülkelerle ticari ilişkiler kurması imkânsız hale gelmiş, bu da Osmanlı'nın sosyal ve ekonomik yönden zorlanmasına neden olmuştur.[121]

Sosyal ve ekonomik durumun bozulmasına dış nedenlerin yanında iç nedenlerin de etkisi olmuştur. İç nedenlere bakıldığında; Osmanlı'nın bazı bölgelerinde nüfusun artması,[122] köyden şehirlere göçün başlaması, tarım arazilerinin boş kalması, asker sayısının artması ve buna bağlı askerî harcamaların artması gibi sebepler toplumun huzuru ve refahı üzerinde menfî tesirler meydana getirmiş,[123] tebaanın sosyal ve ekonomik durumu zayıflamıştır. Malî yapının yavaş yavaş bozulmaya başlaması ile toplumsal suçlarda da artışlar görülmüştür. Merkezî yönetim toplumsal huzurun sağlanmasına yönelik bazı tedbirler almıştır.[124]

Kanuni'den sonra devlet işlerinin bizzat sultanlar tarafından yapılmayıp vezirlere devredilmesini de ülkenin sosyal ve ekonomik durumun bozulmasına etki eden faktörler arasında zikretmek mümkündür. Zira vezirlere bırakılan bazı devlet işlerinin sağlıklı yürütülmemesi ülkede vezirler arasında çekişmelere neden olmuş; rüşvet, haksız kazanç, liyakatsiz kimselerin iş başına getirilmesi gibi hususlar devlet ve hükümet otoritesinin bozulmasına sebep olmuştur.[125] Yine ekonominin zayıflaması, tebaanın gündelik hayatını sürdürmesinde bazı olumsuzluklara yol açmıştır. Tebaanın yoksullaşması toplumsal suçların artışını da beraberinde getirmiştir.[126]

Her ne kadar bu dönemde sosyal ve ekonomik olumsuzluklar yaşansa da bazı olumlu gelişmeler de olmuştur. Osmanlı'nın zaman zaman ganimetler sonucu büyük servet elde etmesi, bazı devletlerden vergiler alması sonucunda şehir, kasaba ve köylerde refah bir nebze de olsa artmış, halk da devletini yalnız bırakmamış; çalışarak ziraat, sanat ve ticaret gibi faaliyetlerle ticari ve ekonomik hayatın canlanmasına katkıda bulunmuştur.[127] Sultan Murad, ülkesinin yaşadığı ekonomik sıkıntıları aşmak için ayrıca çeşitli ferman ve

---

121 Robert Mantran, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Asya Ticareti*, çev. Zeki Arıkan, (Ankara: İmge Kitapevi, 1978), 1/201.

122 Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar", *Osmanlı Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/10.

123 Mustafa Akdağ, "*Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi"*, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2. Basım, 1979), 2/ 197.

124 Ali Rıza Gökbunar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mali Sistemdeki Değişimlerin Toplumsal Yapı Üzerine Etkisi", *Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/2 (2006), 177-203.

125 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicu'l-vukuat*, 123.

126 Ömer Barkan, *"*XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri*", Belleten* 34/136 (Ekim 1970), 579; Savaş Yılmaz, "III. Murad Döneminde Yaşanan Malî Buhranların Toplumsal Suçlar Üzerindeki Etkileri", *KARE- Uluslararası Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi* 1/6 (Temmuz-Kasım 2019), 52-87.

127 Ayla Ödekan, *Mimarlık ve Sanat Tarihi, Türkiye Tarihi (Osmanlı Devleti (1300-1600)*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2009), 2/332.

adaletnameler[128] yayımlayarak tedbir almaya çalışmıştır.[129] Mahdûm ve diğer şehirlerde kadılık görevinde bulunan âlimler sultanın yayımladığı fermanlara destek vererek halkı bu noktalarda bilinçlendirmiş bu sayede sürecin daha rahat geçmesinde büyük katkıları olmuştur. İstanbul kadısı olan Mahdûm'un halkla iç içe olması ve halkı olumlu yönde yönlendirmesi sosyal hayatın canlanmasına büyük katkı sağlamıştır.[130]

Yine bu dönemde mübarek gecelerde kandil yakılma geleneği sürdürülmüştür. Sultan III. Murad, Mevlid-i Nebi münasebetiyle 9 Şubat 1588 tarihinde bir fermanla Regaip, Miraç, Berat ve Kadir geceleri ile Ramazan ve Kurban Bayramlarında camilerde kandil yakılmasını emretmiştir. Bu durum halk arasında âdet haline gelmiş ve sosyal hayatı canlandırmıştır.[131]

Sultan Murad sosyal hayatı canlandırma adına Osmanlı Türkçesiyle kitap basılmasını emrederek, 1588 tarihinde matbaanın ilk defa yurda girmesini sağlamış, İstanbul'a "*Muhtasar Rasathane*" denilen bir rasathane de yaptırmıştır.[132] Yine bu dönemde imar faaliyetlerine hız verilmiş, özellikle Manisa'da medrese, imaret, çeşme ve camiler inşâ edilmiştir. Kâbe duvarının tamiri ve cuma namazının Ayasofya'da kılınması III. Murad döneminde gerçekleştirilen diğer faaliyetlerden bazılarıdır.[133]

Mahdûm, sosyal ve ekonomik açıdan Osmanlı ve Safevi Devletlerini karşılaştırmak suretiyle bazı tespitlerde bulunmaktadır. Mahdûm, Sultan III. Murad'ın veziri Rüstem Paşa'nın eşinin Şâh Tahmasb'ın elli dört sene boyunca sultan olarak kaldığı dönemde geride bıraktıklarından daha fazla hayır ve hasenat yaptığını kaydetmektedir. Ona göre Şâh Tahmasb, mala düşkün ve onu sıkı sıkıya tutan biriyken, vezirin muhterem eşi sürekli muhtaçlara yardımlarda bulunmuştur. Mahdûm'un kaydettiğine göre bu hanım, akılların

---

128 Devlet otoritesini temsil edenlerin halka karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, olağan üstü tedbirlerle yasaklayan umumi mahiyetteki padişah fermanı. Bk. Halil İnalcık, "Adâletnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/346-347.

129 Adaletnameler için bk. Halil İnalcık, Osmanlı'da *Devlet, Hukuk, Adalet*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 46; Halil İnalcık, "Adaletnameler", *Türk Tarih Kurumu Belgeler Dergisi* 2/3-4 (1965), 49-142; Mehmet İbşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri, Usulü'l-Hikem fi Nizami'l-Âlem", *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 10-11 (1979-80), 239-278; Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düsüncesi: Tarihî Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Arastırmalar Dergisi* 12/1 (1999), 30; Abdulkadir Buluş, "Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Vaziyeti Üzerine Bir Tartışma", *Muhafazakâr Düsünce Dergisi* 2/7 (2006), 231.

130 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 25b.

131 Hummer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, 1139; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 106.

132 Aydın Sayılı, *III. Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar*, (Ankara: Belleten Türk Tarih Kurumu, 1961), 2/397-445; H. Ahmet Kırkkılıç, *Sultan III. Murad*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 15.

133 SelânikÎ Mustafa Efendi, *Târih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 1/74.

hayrete düştüğü şekilde suyu yüksek dağların arasından Arafât'a, oradan da Mekke-i Muazzama'ya akıtan mutlu şahsiyetlerinden biridir.[134]

Mahdûm, III. Murad'ın dönemindeki vezirlerin hatta paşa olarak bilinen emirlerin, Tahmasb ve babasının malından kat kat daha fazla imâretleri ve hayır eserleri olduğunu ifade ediyor. Ona göre bu durum o kadar âşikâr ki; Kızılbaşlar bunu inkâr etseler dahi bu hakikat değişmeyecektir. Yine Mahdûm'a göre, bu müesseseler günümüzde hâlâ varlığını sürdürüyor. Bu imarethanelerde açlar doyuruluyor ve elbisesi olmayanlara giysi veriliyor. Mahdûm, bu durumun Müslümanların ilk dönemlerinde yaşanan olaylar olmadığını, aynı zamanda ilerleyen vakitlerde mülhitlerin bile inkâr edemeyeceği bir gerçek olduğunu belirtiyor.[135]

Mahdûm, Osmanlı Sultan'larının birinin medreselerindeki mutfaklarında yemek yiyenlerin sayısının, Şâh'ın mutfağında yemek yiyenlerin sayısından daha fazla olduğunu ifade eder. Zira bu durum, korunmuş Konstantiniyye'ye giren kimselere âşikâr olmuştur. Bunu muşahade eden bir kişinin buna inanacağını hakikati gizlemeyeceğini ve mübâlağa yapmayacağını ifade eder.[136]

Mahdûm, Osmanlı ve Safevî askerleri arasında mukayese yaparak şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Sultan'ımızın, askerin kalbindeki etkisi, ondan izinsiz vezirlerinin zinâ eden bir kadına recim emri vermekten âciz bırakacak şekildedir. Kızılbaş askeri ise, Sultan'larının önünde eşini öldürmüştür. Onu öldürmesin diye yalvarması da fayda vermediğini yalvarırken, eğer onu illâki öldüreceksenız önce beni öldürün dediği nakledilmiştir. Bunun yanında hatta Kızılbaş askeri Sultan'ını bile öldürmüştür."*[137]

Mahdûm, Sultan Murad'ın beylerbeyi ve paşa olarak tâbir edilen yirmibeş Emirü'l Ümerâsı, Beylerbeyinin emri altında en az yirmi emir, bunlardan herbirinin sancak, davulu ayrıca bütün şehirlerde Yeniçeri, Azaplar, Tımârlı Sipahiler ve başka askerlerden sayılamacak kadar çok askeri olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Sultan Murad'a büyüklük taslayanlar yanında bütün İslâm Sultan'larının gücü, onun gücüne yetişemeyeceğini belirtir.[138]

Mahdûm Sultan Murad'ın sayısı onu bulan dedelerinin, dedesi Sultan Osman'a kadar inşâ ettirdiği mescitler, medreseler ve başka hayrî hizmetlerin pek çok olduğunu bu

[134] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 136a.
[135] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 136b.
[136] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 137a.
[137] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 137a.
[138] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 137b.

imarethanelerin hâlâ aktif bir şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca Mahdûm Osmanlı sultanlarının amca, hala, köle, cariye ve hizmetkârları tarafından inşâ ettirdikleri eserler, o asırdaki sultanların inşâ ettirdiklerinin yanı sıra İslâm tarihi boyunca inşâ edilenlerden daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Hatta tek bir Vezir-i Azam'ın dahi yaptırdıklarına karşılık gelmeyeceğini aktarmaktadır. Bu, o dönemdeki padişahların ne derece büyük bir hizmet ve katkı içerinde olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.[139]

Mahdûm, Sultan Murad han'ın ilim ehline ve reayasına yapmış olduğu ihsan hakkında şöyle demektedir:

> *"Sultan'ın; ilim, tasavvuf ve Kur'an ehline, hatiplere, müezzinlere ve İslâm şi'arının olmaz olmazlarından olanlara verilen sadakaları altın ve gümüşten olup, Kızılbaş askerlerine yüklense belleri kırılacak kadar ağırdır. Bir gün yaptığım hesaplamalara göre, bu görevlilerinin sayısı yüz bini geçti. Bunlar arasında sayıları bini aşkın olan kasaba kadıları da bulunmaktadır. En kanâatkârları, Sultan'ın sadakalarından bin altından daha fazlasını almaktadır. Artık sen Kadîlkudat'ın ne aldığını bil. Buna, Sultan'ın İslâm ordusu için harcadığı masrafları kıyas et. İslâm Konstantiniyye'sinde, Sultan'ın günde iki defa ekmeğini ve yemeğini yiyenlerin sayısı otuz bini aşmaktadır. Bunu gözleriyle görmeyen kişi, bu sözü yalanlar. Özellikle zikredilen şehrin gündüzlerinin çok kısa olduğu ve çoğu günlerinin yağmurlu geçtiği kış aylarında bu kadar kişiye günde iki defa nasıl yemek yetiştirilebilir, der. Bunu görmekle müşerref olan kişi, durumu haber veren kişi tam anlatsa da eksik anlatmıştır, der. Bu bâki devlette bir makâm elde edenlerden hiç kimse, ölene kadar, azledilmek sûretiyle itibarı ve izzeti zedelenmez. Mal ve mülk için de bu durum aynıdır. Bir kişi vefât ettiğinde, vârisi varsa, Kârû'nun malı kadar bir mal bıraksa dahi, devlet erkânı onun bir kuruşuna dahi tamah etmez. Gaybten gelen ses, sana bu saltanatın büyüyüp küçülmeyeceğini müjdeler. Şâh'ın kanunlarına karşı Allah'ın gücü ve kuvveti vardır. Azledilip zelîl olmayan, ölüp de Sultan ve emirlerinden biri vâris olmayan kişiler çok azdır."*[140]

1.1.3. Yaşadığı dönemde Şîa ve İmâmiyye Şîası'na kısa bir bakış

Mîrzâ Mahdûm dönemi ilmî, mezhebî duruma geçmeden önce Safevî Devleti'nin resmi mezhep olarak kabul ettiği, özellikle Mahdûm'un şiddetle eleştirdiği Şîa ve onun alt kolu olan İmâmiyye mezhebinden, ayrıca Safevîlerin bu mezhebe nasıl intisap ettiklerinden, Osmanlı İmparatorluğuyla nasıl bir ilişki içerisinde olduklarından kısaca bahsetmekte yarar mülahaza edilmektedir. Zira bu mezhebin aynı zamanda Safevîlerin bu mezhebe yönelme gerekçelerini bilmek, döneme ve bu topraklarda Şiîliğin yayılma sürecine ilişkin sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek adına önem arz etmektedir. Şîa ve onun özelinde İmâmiyye Şîası hakkında kısaca şöyle bahsetmek mümkündür.

Sözlükte, tâbi olmak, desteklemek manasındaki şiya' kökünden türeyen Şîa (شيعة)[141] kelimesi; taraftar, yardımcı, bir işi gerçekleştirmek için bir fikir veya bir kimse

---

139 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 138a.
140 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 138a.
141 Ebû'l-Kasım el-Hüseyn el-Muhammed er-Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, **(**Mısır: y.y, 1380/1961), 270.

etrafında toplanan grup,[142] topluluk, arkadaş ve etba‘ manasına gelir.[143] Ayrıca Arapça’da misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftarı olmak, ayrılmak, fırkalaşmak vb. anlamlarında çok sık kullanılan bir kelimedir.[144] Tekili (شيعي) Şiî şeklinde kullanılmaktadır.[145] Dini terminolojide ise Şîa, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’yi diğer sahâbeden üstün tutan ve halifeliğin de nas ve tayinle Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adıdır.[146]

Şîa sözcüğünün Kur’an’da on iki yerde fırka, bölük ve taraftar manasında kullanıldığı görülmektedir.[147] Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye göre bu zümreye Şîa denilmesi, Hz. Ali’ye taraftar olmaları, sahâbîler içinde onu en üstün kabul etmeleri dolayısıyladır.[148] İbn Hazm, onları Hz. Ali’yi halifeliğe en layık kişi sayanlar olarak ifade etmektedir.[149] Kummî ve Nevbahtî, Şîa’nın, Hz. Peygamber devrinde “*Şîatü Alî”* terkibiyle Hz. Ali’ye bağlı olup daha sonra onun imâmetini benimseyen kimseler olduğunu belirtirler. Bu fırka muhalifleri tarafından ise bir yergi ifadesi olarak “*Râfizâ”* şeklinde isimlendirilmiştir.[150]

Şiîlik mezhepler içerisinde farklılaşma süreci tesbiti açısından en problemli olan grubu temsil etmektedir. Mezhebin ortaya çıkış hususunda birçok iddia ortaya çıkmıştır. Bu iddiaları Hz. Peygamber dönemi, Sakîfe hadisesi, Hz. Osman dönemindeki karışıklıklar, Hz. Ali’nin hilafeti ve Hz. Hüseyin’in katlinden sonra şeklinde tasnif etmek mümkündür. Şiîlik doğrultusundaki ilk farklılaşmanın vâsîlik, Mehdîlik, Gizli ilim, Ulûhiyet, Nübüvvet ve Tevellî-Teberrî kavramlarının açığa çıkmasıyla birlikte başladığı

---

142 Cevherî, Ebi Nasr İsmail İbni Hammad, *es-Sihâh: Tâcu’l-luğa ve sihâhu’l-Arabiyye*, (Kahire: Darul Hadis, 2009), 627.

143 Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemül-müfehres li elfaz’il-Kur'an’il-Kerim*, (Mısır: Daru’l-Hadis, 1945), 398.

144 Hüseyin Atay, vd. *Arapça - Türkçe Büyük Lügat*, (Ankara: Bayrak Matbaası, 1964), 1/162. Bk. Neşvân el-Himyerî, *Huru’l-iyn*, nşr. Kemal Mustafa, (Mısır: y.y., 1367/1948), 178-79.

145 Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 7. Basım, 2017), 136.

146 Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, haz. Hellmut Ritter, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 15; Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/121-123; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta‘rifat*, (Mısır: y.y., 681/1283), 88; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm’da Şîa*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz, (İstanbul: Kevser Yayınları, 6. Basım, 2022), 25.

147 el-Kamer 54/51; el-Kasas 28/15; el-En‘am 6/65; en-Nûr 24/19; es-Sebe 34/54; Abdillah Ebî Halef el-Eş‘arî el-Kummî, *Kitâbu'l- Makâlât ve'l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963), 15; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şî’a*, nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm, (Beyrut: y.y., 1404/1984), 15-16.

148 Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî, *Makâlât’ül-İslâmiyyin ve ‘htilaf’ül-Musalîn*, (Kahire: y.y., 1369/1950), 1/65.

149 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3113.

150 Muhsin el-Emin el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânü'ş-Şî'a*, thk. Hasan Emin, (Beyrut: Dârü't-Teârüf Li'l-Matbuûât, 1983), 1/20-21.

söylenebilir.[151]

Şîa'nın aslı ve kaynağı konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür. Dozy'e göre, Şîa'nın kaynağı İran'dır.[152] Şiîlik tamamen Fârisî bir fırkadan başka bir şey değildir.[153] Wellhausen'e[154] ve İhsân İlâhî Zahîr'e göre Şîa, Yahudi asıllıdır.[155] Goldziher ise, Şîa'nın Müşterek Yahudi-Hıristiyan asıldan geldiği kanaatindedir.[156] Strothmann[157] ve Ahmed Emin'e göre Şîa'nın aslı Araptır.[158] Şîa, Arap temelleri üzerine kurulmuş olup daha sonraları diğer yabancı unsurların İslâm'a girmesiyle yeni bir şekil almıştır.[159] Tarihî gerçekler bağlamında düşünüldüğünde Şîa'nın Arap asıllı oldukları en tutarlı görüş olarak gözükmektedir. Zira Şîa'nın oluşumunda en büyük rolü tarihî şartlar oynamıştır. Mehdîlik, Rec'at gibi akidelerin diğer dinlerde de olmasından hareketle, Şîa'nın aslının Yahudi, Hıristiyan veya Fars olduğunu söylemek zordur. Ancak daha sonraları dış etkenlerin söz konusu inançları şekillendirmede, belli oranda pay sahibi olduğunu da inkâr etmek mümkün görünmemektedir.

İslâm'da görülen en önemli kopma olayı, Şîa olmakla beraber,[160] bir mezhep olarak tarih sahnesine ne zaman çıktığı hususunda kesin bir birliğin sağlandığını söylemek mümkün değildir. Bu da tarihî gelişimini takip etmeyi zorlaştırmıştır.[161]

---

151 Hasan Onat, *Sorularla İslâm Mezhepleri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 25.

152 Bk. Reinhart Pieter Anne Dozy, *Târîh-i İslâmiyet*, çev. Abdullah Cevdet, (Mısır: Kütübhâne-i İctihâd, 1325/1908), 281.

153 Bu görüşü savunanlar ve eleştirenler konusunda bk. İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları,* çev. M. Saim Yeprem, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 26-27; Dozy, *Târîh-i İslâmiyet,* 281.

154 Wellhausen Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1996), 149-150; Ayrıca bk. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1394/1975), 277.

155 İhsan İlâhî Zahir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı,* çev: Sabri Hizmetli - Hasan Onat, (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 22.

156 Goldziher İgnaz, *el-Akîdetu ve'ş-Şerîatu fi'l-İslâm*, çev. M. Yûsuf Mûsa, A. Hasan Abdulkâdir - A. Abdulhak, (Mısır: Dârü'l-Kitâb, ts.), 214.

157 Öz, "Şîa", 121.

158 Bu konuda özel malumat için bk. İrfan Abdulhamit, *Dirâsât fi'l fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, (Bağdat: Reşid Matbaası, 1397/1977), 23-33.

159 Daha geniş bilgi için bk. Hamideh, A. Tâhâ, *Edebû'ş-Şîa,* (Mısır: Matbaâtu's-Saâdet, 1968), 89; Bu konuda ayrıca bk. Hasan Onat, "Şiîlik ve Günümüz Şiîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Temmuz 1989), 124; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 278; Musâvî Musa, *Şîa ve Şiîlik Mücâdelesi*, çev. Kemal Hoca, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1995), 50-51.

160 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. M. Dağ - M. Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 238.

161 Farklı görüşler için bk. Kâşifülgıtâ Ahmed b. Alî b. Rızâ en-Necefî, *Aslu'ş-Şîa ve usûluhâ*, (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, 1413/1993), 44; Mircaferî Hüseyin, *Şiîlik ve Safevî Şiîliği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1972), 3; Seyyid Abdurrezzâk Hasenî, *Ta'rîfu'ş-Şîa*, (Suriye: Matbaatü'l-İrfan, 1933), 25; M. Said Hatipoğlu, "İslâm'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (1978), 23; Abdurrahman Hayr, *Târîhu'l-Aleviyyîn (Nakz ve Takriz)*, (Dımeşk: y.y., 1992), 23; Muhammed Merî' el-Emîn Antâkî, *Limâzâ Ahtartu Mezhebe'ş-Şîa*, (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, ts.), 249; Seyyid Ca'fer Şehidî, *Bir İslâm Tarihi Tahlili*, çev. Hasan Elmas, (Ankara: Endişe Yayınları, 1992),

Şîa'nın doğuşu; dinî olmaktan ziyade, siyasi görüş ayrılıklarına dayanan bir olaydır. Hz. Ali ve oğlu Hz. Hasan döneminde Şiîlik sadece bir tercih olup mezhep niteliği taşımamasının yanında bir Şiî devleti de değildir.[162] Tespit edildiği kadarıyla, ne Hz. Ali ne de oğulları döneminde Şiîlerce iddia edildiği şekilde bir Şiî farklılaşma ortaya çıkmamıştır.[163] Onat'ın ifade ettiği gibi hicri birinci asrın son çeyreğinden önce ne Şiîlikten, ne de Şiî fikirlerinden söz etme imkânı vardır. Birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında, "*İlk-Şiî*" fikirler yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamıştır.[164] Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılındaki ölümünden sonra ilk Şiî farklılaşmaların gün yüzüne çıkmaya başladığı ve bu mezhebin fikirleri eski Sâsânî kültüründen gelen bazı motiflerle de bütünleşerek karşımıza Şiîlik olarak çıktığını söylemek mümkündür.[165]

Görüldüğü üzere İslâm Mezhepleri Tarihçilerinin üzerinde tam anlamıyla birleştikleri hususlardan bir tanesi de Şiîliğin tamamen siyasî olarak doğmuş olmasıdır. Şîa tabiri ilk önceleri Hz. Ali'ye siyasî taraftarlık anlamında tezahür etmiştir. Şîa'yı dinî meselelerden soyutlanmış siyasî bir fırka olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu fırkayı inanç yönünden ana İslâm kitlesinden ayıracak bir kriter bulmak da mümkün değildir. Sadece Ali taraftarlığı şeklinde tezahür eden bu mezhep, Kerbelâ faciasıyla başlayan ve zamanla Emevîlere karşı gerçekleştirilen isyanlarla şekillenen, Abbâsîler döneminde de beklentilerin karşılanmaması sonucunda siyasi bir formdan dini şekle dönüşerek oluşumunu tamamlamış bir mezheptir.[166]

2/28; Ali Şeriati, *Ali Şîası Safevî Şîası*, çev. Feyzullah Artinli, (İstanbul: Yöneli Yayınları, 2. Basım, 1990), 198; Abdulbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, (İstanbul: Der Yayınları, 1979), 21. ; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sakâfî ve'l-İctimaî,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 1/322; Hüseyin Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1961), 2/3; Sofuoğlu Cemal, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, **(**Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 22; İrfan, *Dirâsât fi'l Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, 19; Ethem Ruhi Fığlalı, "İlk Şiî Olayları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 336; Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İ'tikâdî Mezheplerin Doğuşu***,** (Ankara: Pınar Yayınları, 1959), 14; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime,* çev. Z. Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1954), 1/525; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist fî Ahbâri'l-'Ulemâ'i'l-Musannifîn Mine'l-Kudemâ've'l-Muhdesîn ve Esmâ'i Kütübihim* (Beyrut: Darul-Ma'rife, 1978), 249.

162 Öz, "Şîa", 122.

163 Muhammed Ebû Zehra, *İslâmiyette Siyasî ve İtikâdî Mezheplerin Doğuşu,* çev. Ethem Ruhi Fığlalı - O. Eskicioğlu, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1970), 46; Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri,* 89; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri,* (Ankara Ajans - Türk Matbaası, 1965), 52-53; Mustafa Kamil eş-Şeybi, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu',* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982), 122.

164 Hasan Onat, *Emevi Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. Basım, 2019), 138.

165 Onat, *"Şiîlik ve Günümüz Şiîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine",*138; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Fırak,* (Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1977), 25.

166 Avni İlhan, "Şiîlik ve Ana Prensipleri", *Erdem Dergisi* 8/23 (1996), 3.

Siyasî Şîa ile dinî Şîa'yı birbirinden ayırmak zor olmakla beraber, bunların birbiri içinde mezc olması Büveyhilerle birlikte başlamış onun yıkılmasından sonra İlhanlı bakiyesi üzerine kurulan Muzafferîler, Serbedarîler[167] gibi küçük İmami Şiî devletler marifetiyle Safevîlere ordan da günümüze kadar devam etmiştir. Safevîlerden önce Abbâsî hilâfet merkezinde bir asır süreyle (932-1062) iktidarı elinde tutan Büveyhîlerde ilk defa resmî hüviyet kazanan âşûrâ matemi, bu konuda geniş kültür birikimine sahip İran toplumuna, eski matem geleneklerini, âşûrâ üzerinden İslâm'a sokma fırsatı vermiştir. Bu uygulama daha sonraki dönemlerde Safevîlerden başlayan ve günümüze yansıyan süreçte varlığını aynen korumuştur.[168] Sahâbenin açıktan sebbi konusunda ise İlhanlı döneminde biri dövmeyle, diğeri ölümle sonuçlanan iki hadise cereyan etmiştir. Sahâbeye hakaret âdetinin, İlhanlı döneminde toplumda yaygın olmadığı fakat Safevîlerde bu durumun arttığı tesbit edilmiştir. Gadîr-i Hum'un (غدير خم) bayram olarak kutlanması gibi uygulamaların ise Büveyhiler döneminde renkli kutlamalara sahne olduğu bu yönüyle günümüze kadar taşındığını söylemek mümkündür.[169]

Aşûra matemi, sebbu's-sahâbe (سب الصحابة) ve Gadîr-i Hum gibi uygulamaların Şiîliğin ortaya çıkışında bazı İslâm düşmanlarının fitne ve fesatlarıyla yabancı kültürlerin ciddi etkisinin olduğu da ileri sürülmüştür.[170] İbn Hazm ve Makrizî gibi bazı âlimler, Şîa'yı, Perslerin İslâm'ı içerden yıkmak için düzenledikleri bir hareket olarak değerlendirmişlerdir. İslâm ulemâsının yanı sıra çok sayıda müsteşrik de Şiîlik hareketini Pers temellerine dayandırmıştır.[171]

Şîa'nın tarihî süreçte İslâm fırkaları içinde sahip oldukları görüş ve yaklaşımlar

---

167 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 25; Şahin Ahmetoğlu, Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 129-154.

168 Örneğin, 363/973 yılında Şiîlerin kurguladıkları bir Cemel savaşı sahnesinde, Ali taraftarları diye Şiîlerden birçok insan öldürülmüştür. Bu sahnenin referans alanı, Müslümanların yaşadıkları siyasi gerilimlerdir. Ancak İran'ın kendi tarihi de buna müsaittir ve bu konuda diğer bir referans alanıdır. Görüldüğü gibi bu uygulamanın formatı, geleneksel kültürden; figürleri ise İslâm kültüründen alınmıştır. Şiîlikte matemlerin Sâsânî kültürüyle ve Şiîliğin korunmasındaki fonksiyomları için ayrıca bk. Şahin Ahmedov, *Sâsânî Kültürünün Şîa'nın Teşekkülündeki Rölü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 87-91.

169 Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 25.

170 Yüksel Çayıroğlu, "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları", *Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 199-243.

171 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. İbrâhim Nasîr, Abdurrahman Umeyre, (Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982), 1/148; Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ'*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire Vezâretü'l-Evkâf, 1996),134.

açısından ciddî değişim ve dönüşümler geçirdiğini ifade etmek gerekir.[172] Kaynaklara göre Şiîliğin yüzden fazla alt kolu çıkmış, bunların çoğu tarihin karanlığında kaybolup gitmiştir. İmâmiyye Şîası dışında İsmâiliyye, Keysâniyye, Nusayrîyye, Sebeîyye ve Karmatîlik gibi çok sayıda aşırı (gâliyye) Şiî mezhepleri de ortaya çıkmış ve bunlar batınî te'villerle meşgul olarak ittihat, hulûl, tenâsüh, teşbîh, tecsîm, bedâ, rec'at ve ibaha gibi Kur'an ve Sünnet açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir kısım fikirler ileri sürmüşlerdir. Her grup kendi görüşlerini temellendirmek üzere değişik anlayışlar geliştirmiştir. Ayrıca her bir gurubun kendine has, onları diğer fırkalardan ayıran bazı özellikleri vardır.[173] Buna karşı Ehl-i Sünnet'e en yakın ve diğer mezheplere göre en mutedil mezhep Zeydiyye'dir.[174] Her grup kendi görüşlerini temellendirmek üzere değişik anlayışlar geliştirmiştir. Ayrıca her bir gurubun kendine has, onları diğer fırkalardan ayıran bazı özellikleri vardır.[175]

Uzun süreç içerisinde, dünyevî menfaat sağlamaktan tutun da İslâm'ı yok etmeye kadar birçok muhtelif amaçları bünyesinde taşıyan unsurlar, Şîa çatısı altında kendilerine bu mezheplerde yer bulmuşlar ve beraberlerinde getirmiş oldukları inanç ve kültürle Şîa'nın günümüzdeki şeklini almasında büyük rol oynamışlardır.[176] Anlaşıldığı kadarıyla Şîa dini düşüncesini inşa ederken sadece Kur'an ve Sünnet'ten istifade etmemiş, yanı sıra İslâm hâricî bazı farklı düşüncelerden beslenmiştir. Şîa ile alakalı özet halindeki bu kısa bilgiden sonra Şiîlik içinde en fazla kitleyi barındıran ve bir alt kolu olan İmâmiyye Şîası hakkında bilgi vermek gerekir.

Günümüzde Şîa veya Şiî denilince akla gelen ilk gurup İmâmiyye'dir.[177] Klasik kaynaklarda "*eş-Şîatu'l-İsnâaşeriyye*" (الشيعة الإثنا عشرية) (Oniki İmam Şiîliği) ve "*Râfıza"*

---

[172] Bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları***,** çev. Saim Yeprem, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 56-7.

[173] Maksut Çetin, " Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 349.

[174] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, nşr. H. Ritter, (Weisbaden: 1963), 5-70; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbih ve'r-Red*, (Beyrut: Mektebetu'l-Marife, 1968), 18; Ebû Mansur Abdulkahir el-Bağdâdî', *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 21; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, (Beyrut: y.y., 1975), 1-2/146-191. İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 56-71. Onat'a göre Zeydiler, imâmet ve rec'at konusunda İmâmiyye Şîası'yla aynı görüşü paylaşmadıklarından onları Şîa içerisinde değerlendirmenin zor olduğunu söyler.

[175] Çetin, *"Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı"*, 349.

[176] Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), 25; Mehmet Vehbi Ecer, "Şîa ve Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ağustos Kayseri, 1983), 41; Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Firakü'ş-Şîa,* nşr. Muhammed Sadık Âl-i (Necef: Bahri'l Ulûm, 1936), 44; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ'ur, (Beyrut: y.y., 1993), 2/ 180.

[177] Hasan Onat, *eş-Şîatu fi'l-karni'l-işrin ve's-sevratu'l-İslâmiyyetu'l-İraniyye*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 46-71.

adları ile de anılan bu fırka geçmişten günümüze İslâm âleminin dinî, siyasî, sosyal ve kültürel alanda etkin rol oynayan mezheptir. İmamları benimsemeyi inanç konusu haline getirdikleri için *İmâmiyye*; Hz. Peygamber'den sonra imam olarak on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı *İsnâaşeriyye*; itikad, ibadet ve muamelatta Ca'fer-i Sadık'ın görüşlerine dayandıklarından dolayı *Ca'feriyye*; on ikinci imamın gelişini beklemeleri sebebiyle *Ashabu'l-İntizâr,* Musa Kazım'ın vefatının ardından onun gerçekten ölmüş olduğunu kabul eden gruplar için *Kat'iyyen* ve on ikinci imam için kullanılan kaim ünvanına nisbetle *Kâimiyye* de denmiştir.[178] Ca'fer es-Sâdık zamanında "*Şîatü Ali"*, "*Türâbiyye"* ve "*Ca'feriyye"* diye isimlendirilmiştir.

İmâmiyye kavramı bazı kaynaklarda imâmet için nas ile atanmayı şart koşan pek çok fırkayı ifade etmek macıyla bir üst kimlik olarak kullanılmıştır. İslâm Mezhepleri Tarihi bazı müelliflerine ve imâmi kaynaklara göre İmâmiyye bir fırkayı değil, imâmetin nas ile belirlendiğini iddia eden fırkalar gurubunu ifade eden bir kavram olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ancak İmâmiyye'nin sadece bir fırkanın özel adı olduğuna dair görüşlerin olduğunu da belirtmek gerekmektedir.[179]

İmâmiyye bir fırka olarak 260/873 yılında teşekkülünü tamamlamıştır.[180] İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye'den daha geç oluşmuş bir fırkadır. Kaynaklar İmâmiyye kavramının 2./8. asrın sonlarına doğru kullanılmaya başlandığını aktarmaktadırlar. En geç 3./9. Asrın ortalarından itibaren de bu kavramın kullanılmaya başlandığı söylenebilir.[181]

İmâmiyye, İmâmeti ilahî bir mevki rabbanî bir görev ve dinin esaslarından kabul eden, bazen (إثنا عشرية) İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şiî fırkayı tarif eden bir isimdir.[182] Din ve dünya işlerinde genel lider olan imam, yegâne meşru varis ve tartışılmaz önderdir.[183] İmamın şer'î ahkâmın uygulanması, nassın gerçek manada anlaşılabilmesi, adaletin sağlanması, iyiliğin emretmek kötülükten sakındırmak için ilâhî bilgi ile

---

178 Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 290; Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdi'l-Aziz, *Marifetü ahbari'r-rical (Ricalü'l-Keşşî),* Yayına haz. Ali el-Mahallati el-Hairi, (Bombay: y.y., 716/1317), 165, 390-391.

179 Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî, *el-Fusûlu'l-muhtâra,* thk. Seyyid Ali Mîr Şerifî, (Beyrut: y.y., 1413/1993), 318.

180 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 90.

181 Metin Bozan, İmâmiyye'nin İmâmiyyet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 18.

182 Tabersi, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali Ebi Tâlib, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el- Musevî, (Meşhed: y.y., 1401/1981), 71; Mithat Eser, "Mes'ûdî'de Şiîlik Eğilimi Olduğu Eleştirisi Üzerine", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2020), 85-95.

183 Etan Kohlberg, Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum, çev. Mazlum Uyar, *Dini Araştırmalar*, 3/7 (2000), 227.

donatılmış, hata ve yanılmadan arınmış masum ve en üst niteliklere sahip efdal olması zorunludur.[184] İmâmiyye'ye göre ancak bu niteliklere sahip birisi Allah'ın rızasına uygun ve adil olan bir düzeni tesis edebilir. Bunun içindir ki Allah Hz. Ali'yi nas ile imam atamış; Hz. Peygamber de onu kendinden sonraki halifesi olarak ilan etmiştir.[185] Daha sonra da imâmetini gizlemiş ardından onbir imam daha gelmiştir.[186] Bunlar Hz. Ali'nin her iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin'in soyundan peşi sıra gelen dokuz imamdır.[187] Ayrıca Hasan el-Askerî'den sonra onun neslinden gelen, ümmetin hidâyetini üstlenmiş bir oğlu bulunduğunu, bunun imam ve hüccet olduğunu, tehlikeden dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edeceğini benimsemiştir.[188] Hasan el-Askeri 260/873 yılında vefat etmesinin ardından zahir bir evlat bırakmaması Kat'iyye[189] içinde kargaşaya neden olmuştur. Zira imâmiyye inancına göre imam kendinden sonra imâmeti devam ettirecek halef bırakmalıdır. Bundan dolayı onun adı etrafında kurgu yapan kesim bu konuda ihtilafa düşerek birçok fırkaya ayrılmıştır. Kaynaklarda bu sayının on bir ile yirmiye kadar çıkarıldığı görülmektedir.[190] Bunlardan bazıları Hasan el-Askerî'nin kâim Mehdî olduğunu ileri sürerek çocuğunun var olduğunu savunmuşlardır. Bu düşünceye sahip olanlar Hasan el-Askerî'nin ölmediğini hayatta olup gaybette olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarını yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağı iddiasına dayandırmaktadırlar. Kâim'in iki gaybetinin olacağını birinci gaybette ortaya çıkacağını sonra tekrar kaybolup ikinci gaybetten zuhur edip zulümden sonra yeryüzünü adaletle dorduracağını savunmaktadırlar.[191]

On ikinci imamın 260/873 - 328/940 yılına kadar süren gaybet devresinde Ebû 'Amr Osman b. Saîd, Ebû Ca'fer Muhammed, Hüseyin b. Ruh ve Ali b. Muhammed gibi sefirler aracılığıyla imamla irtibat kurulduğu için bu devreye "*küçük gaybet devresi*" denilmiştir. 328/940 yılında son sefirin ölümü ile birlikte imamla irtibat kesildiği için günümüze kadar olan devre büyük gaybet devresi olarak adlandırılmaktadır.[192] Önemli

---

184 Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt", Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi, *İslâmiyât* 3/3 (2000), 115-116.

185 Ukberî, *Mesailu'l-abkeriyye*, (Beyrut: y.y., 1413/1993), 52.

186 Tûsî, *Mesâilu'l-kelâmiyye*, (İran: y.y., trz.), 97.

187 Taberî, İbn Rüstem Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî, *Delailu'l-İmâme*, (Beyrut: y.y., 1408/1988), 68.

188 Kummî, Ebû Halef (Ebü'l-Kasım) Sa'd b. Abdillâh, *el-Makâlât ve'l-fırak*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1382/1963), 102-106; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 90-93; *Malatî, et-Tenbîh ve'r-red*, 14-28; Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207.

189 İmâmiyye fırkasının kaynaklarda geçen en eski isimlerinden biridir.

190 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/202; Mes'udî, *Murûcu'z-zeheb*, 4/200.

191 Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 106.

192 Mustafa Öz, "Sefir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/304.

miktarda bir gelirin kontrolünü ellerinde tutan bu nâibler büyük gaybete giden yolda mühim işlev görmüştür. Gaybet dönemine sancısız geçişine vesile olmuş, boşluk oluşmasına engel olmuşlardır. Ayrıca İmâmiyye'nin ön plana çıkmasında da önemli rol oynamışlardır.[193]

Ca'fer es-Sâdık'ın mensupları için Şîa ile eş anlamlı olarak "*Râfıza"* isminin kullanılmasına rağmen[194] erken devir Şiî kaynaklarda ilk asırda İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamaktadır. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır.[195] Adı İmâmiyye olmamakla birlikte ilk asırda tedrîcî bir gelişme kaydeden İmâmî Şiî teorisi, 2./8. yüzyıl ortalarında kesin şeklini Hişâm b. Hâkem vasıtasıyla almıştır. Hişâm insanların imama ihtiyacı, imamın peygamber'in vasîsi olup günahtan korunduğu, fakat peygamberler gibi vahiy almadığı ve nasla tayin edildiği gibi esasları ortaya koymuştur.[196] Gaybet-i suğrânın başlangıcından itibaren ve Hasan el-Askerî'den sonra ortaya çıkan çeşitli gruplar giderek güçlerini kaybetmiş, sadece İmâmiyye Şîası büyük bir gelişme kaydedip varlığını sürdürmüştür. Bu devrede asıl İmâmiyye doktrinine gaybet ve imamların sayısı konuları da ilâve edilerek fırka 4./10. yüzyıl sonlarına doğru "*el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye*" diye anılmaya başlanmıştır.[197] İsnâaşeriyye adının elde mevcut kaynaklara göre ilk zikredildiği eser Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı olmalıdır.[198]

Irak sakinlerinin çoğu ve özellikle Kûfe halkı Şiî temayülü benimsemiş olduğundan İmâmiyye önce Irak'ta gelişim göstermiştir. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra siyasî ve dinî mahiyette bir fırka olarak ortaya çıkmaya başlayan Şiî cemaati, Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini iddia eden Keysâniyye, imâmetin kesintiye uğradığına inananlar ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in imâmetini benimseyenler olmak üzere üç gruba

---

193 Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et- *ihticâc*, thk. Seyyid. Muhammed Bakır el-Horasân, (b.y., Merkezü'l-Abhâsi'l-Akîde, ts.), 1/228.478; Hillî, *Hulâsâtu'l-ahvâl*, 228.

194 Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1430/2009), 104-105.

195 Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*,102-103; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa,* 90.

196 W. Madelung, *"Hişham b. al-Hakam"*, in: Encyclopaedia of Islâm, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, *EI* (İng.), 3/496-497.

197 Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-muhtâre* (Necef: y.y., 761/1360), 2/111.

198 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. M. M. Abdulhamid, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1401/1981), 53-64.

ayrılmıştır.[199] İmâmeti merkeze koyan bu grup Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ı imam kabul etmiştir.[200]

İsnâaşeriyye'ye göre on iki imam şunlardır: Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661), Hasan b. Ali (öl. 49/669), Hüseyin b. Ali (öl. 61/680), Ali Zeynelâbidîn (öl. 94/713), Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Mûsâ el-Kâzım (öl. 183/799), Ali er-Rızâ (öl. 203/818), Muhammed et-Takî el-Cevâd (öl. 220/835), Ali en-Nakî el-Hâdî (öl. 254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (öl. 260/874), Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (el-Kâim, el-Hücce, öl. 869).[201]

Bağdâdî'ye göre İmâmiyye Şiî fırkalar ise şunlardır: *"Kâmiliyye, Muhammediyye, Bâkırıyye, Nâvûsiyye, Şumâytiyye, Ammâriyye, İsmâiliyye, Mubârekiyye, Mûseviyye, Kat'ıyye, Hişâmiyye, Zurâriyye, Yûnusiyye, Şeytâniyye'dir*."[202]

İmâmiyye inanç sistemi beş esas üzerine kurulmuştur. Bunlar tevhid, nübüvvet, imâmet, adl ve meâd'dır.[203] Tevhid inancı hemen hemen tüm İslâm mezheplerinde aynı olduğu gibi İmâmiyye mezhebinde de aynıdır. Ancak Rü'yetullah'ın nefyi, sıfatların zâtın aynı olması ve fiilî sıfatların hâdis oluşu konularında Mu'tezile ile aynı görüşe sahip bulunan İsnâaşeriyye tasavvuftan da etkilenerek tevhidi; zâtî, sıfâtî, fiilî ve ibadetî gibi gruplara ayırmış, bilhassa imamlara karşı gösterdiği aşırı tâzim dolayısıyla Vehhâbîlerce tevhîd-i ibâdete aykırı hareket ettiği gerekçesiyle müşriklikle suçlanmasının ardından tevhidin bu yönüyle ilgili yeni açıklamalar getirmiş ve imamlara saygının Allah'a ibadet etmeye yaklaştırma vesilesi olduğunu belirtmiştir.[204]

Adl konusunda iradî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki cebir anlayışının gelişmesi karşısında İmâmiyye, başta Hz. Hüseyin'in katilleri olmak üzere zalimleri aklama niteliği taşıyacağını düşünerek reddetmiş ve giderek Mu'tezile'nin adl prensibini benimsemiştir. Adl meselesini Mu'tezile gibi "*Allah'ın hasen olanı yapması, kabih olanı terk etmesi*" biçiminde tanımlayan İsnâaşeriyye bu inançla ilgili olarak hüsün ve kubhun aklîliği, iradî fiillerin kullar tarafından yaratıldığı, hidâyet ve sapıklığın kulların iradeleri

---

199 Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî *el-İrşâd*, çev. Davud Duman, (İstanbul: İmam Rıza Dergâh Yayınları, 1996), 254.

200 Mustafa Öz, "Şîa", 123.

201 Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 186.

202 Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temimi; *Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 6-7.

203 Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/18 (2022), 49-96; Ali Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2008), 111-128.

204 İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, *'Aka'idü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ'aşeriyye*, (Kum: y.y., 764/1363), 3/173.

dâhilinde bulunduğu gibi konularda genellikle belirtilen mezhebin çizgisini devam ettirmişlerdir.[205]

İmâmiyye mezhebine göre imâmet, her zaman bir imamın bulunmasının zaruretine inanır. İmâmet halkın görüş ve seçimine bırakılmış meselelerden değildir.[206] Ayrıca İmâmet, nübüvvetin uzantısı sayılmış, imam nasbetmenin Allah'a lutfu dolayısıyla vâcip olduğu belirtilmiş, imamlara vahiy alma keyfiyeti hariç nebîlere verilen seçilmişlik, ismet, efdaliyet ve mûcize göstermek gibi bütün sıfatlar yüklenmiştir. Bu düşünceye göre İmamların her sözü, Hz. Peygamber'in sözleriyle eşdeğerdir; o da Kur'an'la eşdeğerdir.[207]

Hz. Peygamber'den sonra bu sıfatların Hz. Ali'de toplandığını ileri süren İsnâaşeriyye bilginleri onun ilk imam olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Peygamberlerin mâsum oluşuyla ilgili bütün deliller imamların mâsumiyeti için de geçerlidir.[208] İmam, Hz. Peygamber tarafından bizzat tayin edilmelidir.[209] Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam olarak tayin ettiğine inanmaktadırlar. Ayrıca onlara göre İmamlar masumdurlar.[210] Onların masumiyetini inkâr edenler onları tanımadığından küfre girmiştir.[211] Büyük ve küçük her türlü günahtan uzak ve korunmuşlardır.[212] Onlara göre imâmet, Hz. Peygamber devrinden sonra imamların devrinin başladığını ifade eder. İmâmet Hz. Ali ile başlayıp Hz. Muhammed Mehdi ile son bulmuştur.[213] Hepsinin nesebi Kureyşe dayanır.[214] Küleynî, bu on iki imama teker teker işaret edildiğini belirtmiş ve bazı âyet ve hadisleri kendi anlayışına göre te'vil ederek bu işaretleri ispatlamaya çalışmıştır.[215]

Diğer taraftan fırka bilginleri, imâmet için önemli bir vasıf olarak saydıkları efdaliyetin Hz. Ali'de gerçekleştiğini kaydetmiş, onun karşısında yer alan ilk üç halifenin Hz. Ali'nin çok gerisinde kaldığını iddia etmişlerdir. Bu sebeple ilk üç halifenin imâmetini

---

205 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fimâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*, (Necef: Cem'iyyetu Münteda, 1399/1979), 84.

206 Kaşifu'l-Gıtâ Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, (Ankara: Zaman Yayınları, 1979), 50-55; Onat, *eş-Şîatu fi'l-karni'l-işrin ve's-sevratu'l-İslâmiyyetu'l-İraniyye*, 11.

207 Onat, *eş-Şîatu fi'l-karni'l-işrin ve's-sevratu'l-İslâmiyyetu'l-İraniyye*, 25.

208 Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî el- *Keşfü'l-Murâd fî şerhi tecrîdi'l-i'tikad*, (Kum: Mektebetü'l-Mustafavî, y.y., ts.), 288-313.

209 Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 158-161.

210 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Usulu'l-mine'l-Kâfî*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2000), 1/200.

211 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Saduk), *Risâletu'l-i'tikadatu'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 113; Âmilî, *A'yânü'ş-Şî'a*, 39.

212 Nasuriddin et-Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *Ankara Ünivesitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 179-19; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/496; Hasan Onat, "Şiî İmâmiyyet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1992), 89-110.

213 Sırrî-i Girîdî, *Arau'l-milel*, (İstanbul: Dersaadet Basımevi, ts.), 155.

214 Kutlu ,"Ehl-i Beyt", 115-116; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, 322-330.

215 Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *Usulu'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, (Beyrut: Dârü Sa'b-Dâru't-Teâruf, 803/1401), 286-328.

bâtıl gören bu bilginler; imâmetin Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan'a, ardından Hüseyin'e, ondan sonra da Hüseyin'in neslinden olmak üzere babadan oğula intikal ettiğini söylemişlerdir.[216]

İmâmet, İmâmiyye Şîası'na göre dinin gereklerinden ve itikâdî esaslarından biridir. İmama inanan tam bir mümindir. İmama karşı gelmek Allah'a karşı gelmek mesabesindedir. İmâmeti peygamberlerle hemen hemen eş değer bir statüde tutmaları anlayışı İslâm öncesi Fars kültürüyle ve burada var olan "*Tanrı*" veya "*yarı Tanrı-Kral*" kültürüyle ilişkilidir.[217]

Mu'tezile'nin "*va'd ve vaîd*", Ehl-i Sünnet'in "*sem'iyyât*" başlığı altında incelediği âhiret konuları, İmâmiyye Şîası'nda "*meâd*" kavramı içinde ele alınmıştır. Fırka, yaygın İslâmî anlayışa uygun olarak bu konularda Kur'an ve hadislerde yer alan açıklamalara inanmanın şart olup inkârının kişiyi küfre düşüreceğini bildirmiştir. Kıyamet bahisleriyle ilgili hususlarda İmâmiyye'nin diğer itikâdî mezheplerden ayrıldığı en belirgin nokta, imâmetin önemini ortaya koyan rivâyetlerin öne çıkarılmasıdır. Kabir sorgulaması içinde, "*İmamın kimdir?*" sorusunun bulunması, mahşerdeki geçiş yerlerinden birinin "*velâyet*" adını taşıyıp buradan ancak on iki imama bağlılık gösterenlerin geçebileceği, sıratın "*cehennem köprüsü*" anlamının yanında "*imamlar*" manasına da geldiği, Allah'ın, bu köprüden imamlara itaat etmiş kimselerin geçmesine izin vereceğine inanmaktadırlar.[218] Öte yandan İmâmiyye şefaati de hak görür ve bu yetkinin Hz. Peygamber'in yanı sıra imamlara da verilmiş olduğunu kabul eder.[219]

Tevhid, nübüvvet, imâmet, adl ve meâd esaslarını usuluddin olarak kabul eden bu fırka Zeydiyye'den sonraki mutedil Şiî fırka olarak kabul edilir.[220] Kitap, sünnet, icmâ ve aklı, şer'i deliller olarak kabul eden bu fırka, ibâdet ve muameleler konusunda mut'a nikâhı hariç Ehl-i Sünnet fıkhı ile cüz'î ayrılıklar göstermektedir.[221] Günümüzde İran, Irak

---

216 Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/142-147.

217 Fatih Topaloğlu, *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2010), 128-135.

218 Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh, *Risâletu'l-i'tikadatu'l-İmâmiyye, (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 64.

219 İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/147-149.

220 Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 174-200.

221 Mustafa Ahmet Zerkâi, *el-Istıslâh ve'l-mesâlihi'l-mürsele*, (Beyrut: y.y., 1408/1988), 83-84,

ve Pakistan'da bulunan bu mezhebin mensupları Şîa'nın büyük ekseriyetini teşkil etmektedir.[222]

İmâmiyye Şîası'nın sözü edilen beş iman esasından başka "*gaybet*", "*rec'at*", "*bedâ"* ", "*takiyye*" "*tevellî*", "*teberrî*", "*Mehdî*", gibi bazı inanışları da vardır. Buna benzer konulardan çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ilgili yerlerde bahsedileceğinden bu bilgilerle iktifa edilmiştir. İmâmiyye ile ilgili verilen bu malumattan sonra Mîrzâ Mahdûm'u ve eserini daha iyi anlamak için yaşadığı dönemin şartlarını ve o dönemde karşılaştığı zorluklardan bahsetmek önemlidir. Bu vesileyle Safevî ve Osmanlı tarihine kısa da olsa değinmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

1.1.4. Safevî ve Osmanlı Devletleri arası ilişkiye kısa bir bakış

Safevî Devleti'nin kurulması İran tarihi için dönüm noktası olmuştur. Sünnî bir geçmişten şahlığa doğru bir serüven geçiren bu imparatorluk sadece İran'ı değil bütün Ortadoğuyu derinden etkilemiştir. Safevîler yaklaşık iki asır süren iktidarları boyunca İran'ı Şiîleştirmeyi siyasetlerinin temel gayesi yapmışlar ve bunun için her yola başvurmuşlardır.[223] İran tarihi incelendiğinde görülecektir ki, Safevîlere kadar İran, asla Şiîlerin hâkim olduğu bir toplum olmamıştır. Zira Safevîler öncesi İran'da birkaç İslâmî eğilim mevcuttur.[224] Şiîler, Kum ve Kâşân gibi şehirlerde dağınık bir şekilde bulunmakla birlikte, Sünnîlik İran'ın bütününe hâkim durumdadır ve Gazzâlî gibi İran'lı âlimlerin büyük çoğunluğu Sünnîdir. İran'a ait özellikleri bünyesinde barındırmakla birlikte Şiîliğin, 906/1501 yılından önce İran'a ait bir mezhep olmadığı açıktır. Çünkü bu tarihe kadar burası, Sünnî idareciler tarafından idare edildiği gibi, halkın büyük çoğunluğunu da Sünnîler oluşturmaktadır.[225] Mâzendaran ve Gîlân bölgelerinde Şiîlik hâkim konumda olup, ahalinin az bir kısmı Yezîdî'dir. Şah I. İsmâîl Tebriz'de tahta oturduğu günlerde Tebriz şehrinin nüfusu yaklaşık üç yüz bin kişi olup, bu nüfusun üçte ikisi de Sünnî idi [226]Aynı devirde diğer bölgelerde de Şiîler azınlık konumundadır. Şiîler, sadece Kum, Kâşân ve Rey'de halkın çoğunluğunu teşkil ediyorlardır.[227] Ancak Safevîlerle birlikte

---

222 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhepleri,* (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001), 163-168.

223 Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 7-35.

224 Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/18 (2022), 49-96.

225 Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkısı", *Akademik Arastırmalar Dergisi* 1/3 (1999), 123

226 Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: Modern Times (1500-1924)*, (Cambridge: 1930), 4/53.

227 Giyas Şükürov, *Safevî devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâîl Devri (907-930/1501-1524),* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 97-98.

İran'ın resmi mezhebi haline gelmiş ve devlet tarafından bir Şiîleştirme politikası başlatılmıştır.[228]

Safevî Devleti, adını Safevî mezhebinin kurucusu Şeyh Safiyyüddin Erdebili'den almaktadır. Safevîlerin tarihine bakıldığında ecdatlarının Sünnî olduğu görülmektedir.[229] Safevî tasavvufi tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Safiyyüddin Erdebili, (1252-1334) Sünnî, şâfiî ve seyyid bir din âlimidir.[230] Şeyh Safiyuddin, tarikatını otuz beş yıl Sünnî bir çerçevede yapılandırmış, yaymaya çalışmış, bütün Müslümanlara kucak açmış[231] ve birçok insanın hidâyet bulmasına vesile olmuştur.[232] Bu oluşum İbrahim Zâhid el-Geylânî'nin (öl. 699/1300), Halvetî tarikatından ortaya çıkmıştır.[233] Bu tarikat siyasî bir hüviyet taşımadığından şöhreti sadece İran'la sınırlı kalmamış, Anadolu'ya da yayılmıştır. Bu nedenle Moğol ve Osmanlılar gibi Türk devletleri bu oluşumu desteklemiş, onlar nezdinde itibar görmüş ve her ikisinden de maddi destek almıştır.[234]

Şeyh Safiyüddin'den sonra yerine geçen oğlu Sadreddin Musa (öl. 794/1393) döneminde ise tarikatın Sünnîlik karakteri daha da canlanmıştır.[235] Sünnî olan bu tarikatın güçlenmesi bazı Şiî kesimini telaşlandırmış, onları bu konuda tedbir almaya sevk etmiştir. Tedbirlerden biri olarak Şiîler tarikata sızmaya çalışmışlardır. Gösterilen gayretler neticesinde Şiliğe meyilli Şeyh Sadreddinin oğlu Hoca Ali (öl. 831/1429) tarikatın başına getirilmiştir.[236] Bu dönemde Şiîliğe ilgi artmış ve büyük bir tamayül oluşmuşsa da henüz

---

228 Ali Kafkasyalı, *İran Türkleri*, (İstanbul: Bilge oğuz Yayınları, 2010), 57.

229 Gündüz, "Safevîler", 451-457.

230 İbn Bezzaz, Tevekküli b. İsmâil b. Hacı Erdebili, *Saffetu's-safa*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi kütüphanesi. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Kitapları, 1994), 1/24a; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselisi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 5; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 225; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İliskileri, Kökenleri ve Gelisimi*, çev. Ahmed Emin Dağ, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 174; Hüseyin Kazımzade, *İranşehr Silsile-i Neseb-i Safevîye*, (Tahran: y.y., 739/1339), 10; Gündüz, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*, 55.

231 Farklı kayıtlar için bk. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, 172-173.

232 Reşat Öngören, "Safevîyye Tarikat ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 11/11 (İstanbul: 1995), 82.

233 Gündüz, *"Safevîler"*, 452; Gündüz, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*, 55; Behset Karaca, Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Beyazid Dönemi Osmanlı Safevî İlişkileri, *Türkler Ansikklopedisi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 9/2686-2687.

234 İbn-i Bezzaz Erdebili, *Safvetü's-safâ*, tash. Gulam Rıza Tabâtabîi, (Tahran: y.y., 774/1373), 318-340; Hinz, *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselisi,* 7; Kafkasyalı, *İran Türkleri,* 57.

235 Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 Cilt. Ahmad Tamımdarı, Lıterature Schools, Perıods, Styles And Lıterary Genresıv, (Tehran: y.y., 1422/2002), 45; Mehmet Saray, *Türk İran Münasebetlerinde Şiîliğin Rolü*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990), 11; Gündüz, *"Safevîler"*, 453.

236 Yedullah Şükrü, *Tarih-i Âlem-i Ârâ-yı Şah İsmâil,* tash. Asgar Muntazır Sahib, (Tehran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i, 750/1350), 14.

Şiîliğe karşı tam bir tezahür olmamıştır.[237] Hoca Ali'nin ölümünden sonra tarikatın başına geçen oğlu İbrahim (öl. 851/1390-1447) döneminde Anadolu'daki Şiî propaganda iyice yayılmış, onun oğlu Cüneyd (öl. 863/1460) zamanında tarikatın lideri sultan olarak adlandırılmaya başlanmış ve Şiî olmayanlara karşı cihad ilan edilmiştir.[238]

Hoca Ali döneminde Şiîliğe başlayan temayül Şeyh Cüneyt, zamanında tam anlamıyla Şiîleşmekle tamamlanmıştır.[239] Şeyh Cüneyt, Sünnî otorite karşısında tam militan bir Şiî ideolojisine sahip olmuştur.[240] Onun Şiîliği kabulü ve savunur hale gelmesi nedeniyle amcası Ca'fer (öl. 1480) ile arası açılmış, Safevîye tarikatı, biri Sünnî diğeri Şiî olmak üzere iki kola ayrılmıştır.[241] Amcasıyla anlaşamaması neticesinde Şeyh Cüneyd, tekkeyi amcasına bırakıp Erdebil'i terk etmek zorunda kalarak Anadolu'ya geçmiştir.[242] O sıralarda Anadolu'da dolaşan Şeyh Cüneyd, Şiî toplulukları kendi tarafına çekmeye çalışırken, amcası Şeyh Ca'fer Erdebil'de geleneksel tasavvuf yolunu sürdürmeyi tercih etmiştir. Derinden düşünüldüğünde, Şeyh İbrahim'in tarikat yolunu Şeyh Cündeyd değil, Şeyh Ca'fer sürdürmüştür.[243] Çalışmasını bir müddet burada sürdüren Şeyh Cüneyd, dönemin sultanı II. Murad'tan yer istemiş siyasî maksadı anlaşılınca talebi reddedilmiştir.[244] Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya girmeden önce aşırı Şiî düşünceyi benimsemiş ve bu topraklara öyle girmiştir. O, sınırları aşarak ölümsüz olduğunu iddia etmiş ve müritleri tarafından ifrat düzeyde tazim edilmiştir.[245] Böylelikle siyasal bir güç haline gelmiştir. Şiî inancında olduğu ve aşırı görüşlere sahip olduğu anlaşılınca Sadeddin Konevî ve Makdisî gibi Sünnî âlimler tarafından tekfir edilmiş[246] ve burada da kendisine yer

---

237 Fazlullah İbn Ruzbihan Huncî, Tarihi Âlam Arâi Amini (Ed. Z. Bünyadov, O. Efendiyev), (Bakü: Elm, 1987), 78; Mehmet Saray, *Türk İran İlişkileri*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1999), 14; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyat* 6/3 (2003), 111-126.

238 Teber Ömer Faruk, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması,* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 55; Şükrü, *Tarih-i Âlem-i Ârâ-yı Şah İsmâil*, 33.

239 İlya Petruşevski, *Gosudarstva Azerbaydjana v. XV. Veke*, Sbornik Statey Po İstorii Azerbaydjana, (Bakü: Elm, 1949), 207; İlya Petruşevski, *XV asrda Azerbaycan Dövletleri*, Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Tarih ve Felsefe İnstitutunun Eserleri, (Bakü: Elm, 1951), 101.

240 Kutlu, "Ehl-i Beyt", 115-116. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1999), 59.

241 Yusuf Küçükdağ, *Osmanlı Devleti'nin Şah İsmâil'in Anadolu'yu Şiîleştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri*, Osmanlı, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 1/270.

242 Ahmet Taşğın, *Şah İsmâil ve Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci. Safevîler ve Şah İsmâil*, ed. Ahmet Taşğın, vd. (İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014), 16-17.

243 Namig Musalı, "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", *Türk Kültürüve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 5/50 (2016), 23-24.

244 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 225-226.

245 Fevzi Rençber, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri,* International Journal of Social Science Number: 31/551-553.

246 Âşıkpaşa-zâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Ali Bey, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 732/1332), 265.

edinememiştir.[247] Buna rağmen Cüneyd, seyyidliği ve babasının nüfuzunu kullanmak sûretiyle Anadolu'daki faaliyetlerine devam ederek Anadolu topraklarında büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Elde ettiği bu güç ile Anadolu'nun bazı şehirlerini kuşatmış ve isyanlar başlatmıştır.[248] Osmanlı ordusunun üzerine geldiğini öğrenen şeyh Cüneyd Anadolu'dan ayrılıp baba ocağı Erdebil'e dönmüştür. Burada da yine amcasıyla anlaşmaması üzerine amcasının destek gördüğü Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah (öl. 1468) ile girdiği savaşta yenilmiş ve savaş meydanında öldürülmüştür.[249]

Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonraki süreçte ise, posta oturan Şeyh Haydar (öl. 890/1488) babasının yolunu takip ederek bazı siyasî ve askerî faaliyetlerde bulunmuştur.[250] Seyh Haydar da, babası gibi Şiî-Râfizî fikirleri kendi tâbileri arasında yaymaya devam etmiş ve Anadolu'daki halifeleri onun ulûhiyetini ilan etmişlerdir.[251] Târihçi İbn Ruzbihan'ın (öl. 927/1521) eserinde kaydettiğine göre, Karaca Dağ'dan, Tâlis'ten pek çok kimse, namaz ve orucu terk ederek, Haydar'ı kıbleleri ve mabutları olarak görmeye başlamışlardır.[252] Şeyh Haydar, siyasî emelleri gereği ve böylesi büyük bir kitleyi kaybetmemek için kendisi hakkında ileri sürülen aşırı görüşlere sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Şeyh Haydar, bölgede Şiî uygulamaları başlatmış ve Kızılbaş ismini oluşturmuştur. Müridlerini tanımak için onlara on iki parçalı kırmızı şapkalı özel bir kıyafet giydirmiştir. Böylece tarikat mensuplarına Kızılbaş ismi verilmiş ve tarih boyunca bu isimle anılmışlardır.[253]

Sultan Haydar'ın 1488 tarihinde öldürülmesinden sonra oğulları Ali, İbrahim ve İsmâil anneleriyle birlikte küçük yaşta İştar Kalesi'ne hapsedilmiştir.[254] Rüstem Sultan, Haydar'ın ailesinin nüfuzundan yararlanmak ve saltanatını güçlendirmek için hapiste

---

247 Mükrimin Halil İnanç, "Şeyh Cüneyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1979), 1/243; Ahmed Dede Müneccimbaşı, *Sahâyifu'l-ahbâr*, trc. Nedim (Şair Ahmet b. Mehmet), (Kahire: Matbaay-ı Amire, 683/1285), 3/118.

248 M. Halil Yınanç, "Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1977), 3/242.

249 Kutlu, "Ehl-i Beyt", 115-116 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt*, 22.

250 Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 94-99.

251 M. R. Savory, "Safawids", *The Encyclopedia of İslâm*, (Leiden E.J. Brill; 1995), 7/767.

252 Ruzbihân, *Târih-i Âlem Ârâ-yı Emîni*, 140b.

253 Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906 - 962/1500 -1555)*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983), 51; Abdulbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1977), 6/789; Hammer, 339; Cl., Huart, "Haydar", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1977), 5/387.

254 Allouche, The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906 - 962/1500 -1555), 55; Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/123-124; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 14.

bulunan bu aileyi serbest bırakmıştır. Hapisten çıkan Haydar'ın en büyük oğlu Ali, tekkenin başına geçmiş[255] ve Rüstem ile işbirliği yaparak birçok zafer kazanmıştır. Safevî ocağının günden güne güç kazandığını ve kendisine bir tehdit oluşturduğunu gören sultan Rüstem, Ali'yi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Şeyh Ali de Rüstem Sultan kuvvetleriyle girdiği çatışmada hayatını kaybetmiştir.[256]

Şeyh Ali'nin çocuğu olmadığından yerine kardeşi şeyh I. İsmâil posta oturmuştur.[257] Şah I. İsmâil taç giydikten sonra, müritleri ona sonsuz bir itaatle bağlanmışlardır. Bu güruh Şahın masum ve yanılmaz olduğunu kabul etmekle birlikte onu mehdî, peygamber ve hatta ilâh olarak görmüş, her talimatını hiç tereddüt etmeden yerine getirmişlerdir.[258] Bu yüzden olmalıdır ki, Şahları öldükten sonra bazı müritler, onların yaşadıklarını iddia etmişler ve bu inancı sonraki nesillerine aktarmışlardır.[259] Şah I. İsmâil'in bu aşırı fikirleri kabul ettiğine dair elimizde delil bulunması da bunun doğruluğunu göstermektedir. Zira Şah I. İsmâil, müritlerinin bu tür fikirlerini reddetmemiş, ıslaha çaba göstermemiş bu konuda müridlerini uyarmamış aksine kendi saltanatını ayakta tutma namına onları teşvik dahi etmiştir. Şahın, bu şiiri bunu doğrular mahiyettedir. Zira o bir beyitinde mana olarak şöyle demektedir: *"Ben Tanrı'nın gözüyüm; Ey yolunu şaşırmış kör adam! Şimdi Doğu'ya (Tanrı'ya) bak. Ben onların konuştuğu şeylerin mutlak failiyim. Güneş ve Ay benim avucumun içindedir. Kesin olarak bil! Benim varlığım Tanrı'nın evidir. Ağaçlar, sabah ve akşam benim önümde secdeye kapanmaya mecburdur."*[260]

16. yüzyılın gezginleri ve Sanvory de, tabileri tarafından Şah I. İsmâil ve diğer Safevî krallarının yarı ilâhî varlıklar ve gaib imamın temsilcisi olarak algılandığını, kendilerini Şahın koruyup, kollayacağına inandıklarını ve savaşa zırh giymeksizin girdiklerini aktarmaktadır.[261] İşte bu inanç sebebiyle Şiîler, ne kadar zalim ve zorba olurlarsa olsunlar, hükümdarlarının her türlü söz ve fiillerinin Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmişlerdir.[262] Fakat Osmanlılarla yapılan Çaldıran Savaşı'ndan sonra artık Şah

---

255 Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı,* 108-113.
256 Hasan Rumlu, *Ahsenu't-tevarih*, nşr. C. N. Seddon, (Baroda: Oriental Institute, 1931), 2-5.
257 Rumlu, *Ahsenu't-tevarih*, 2-5; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü,* 22; Saray, *Türk İran İlişkileri*, 14.
258 Fazlullah b. Ruzbihân, *Târih-i Âlem Ârâ-yı Emîni*, (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Fatih bölümü 4430),132a, 134a, 135b-136a; Kemalpaşazâde, *Fetavay-ı Kemalpaşazâde*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 270), 45b, 46a-48a; Salahaddin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 34-35; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 22.
259 Yınanç, "Cüneyd", 245.
260 Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906 - 962/1500 -1555)*, 169.
261 Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906 - 962/1500 -1555)*, 170.
262 Avni İlhan, *Mehdîlik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 43.

mağlup olmayan ve yanılgıya düşmeyen, ilâhî güce sahip bir şahıs olmaktan çıkmıştır.[263] Zira Şah I. İsmâil Osmanlı ordusu tarafından yenilmiş ve ordusu bozguna uğratılmıştır. Bu bilgiler, Safevî Kızılbaş müritlerinin ve onların Şahlarının içinde bulunduğu inancın ne derece aşırılığa sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu savaş öncesi müritlerinin Şaha olan büyük bağlılığı arkasında büyük bir güç oluşturmuştur. Anadolu'da bulunan Rumlu, Ustacalu, Tekeli, Şumlu, Dulkadr, Varsak, Çepni, Arapgir, Turgutlu, Bozcalu, Acirlu, Hınıs ve Çemişgezekli gibi Türk oymakları Şah I. İsmâil'e devletin güçlenmesinde büyük yardımda bulunmuşlardır.[264] Faruk Sümer'e göre, Anadolu'daki Kızılbaş Türkler olmasaydı, değil Safevî Devleti'nin kurucusu olmak, Erdebil şeyhlerinin siyasî gayeler taşımaları bile düşünülemezdi.[265]

Bununla birlikte Şah I. İsmâil'in ganimetlerinden istifade etmek isteyen halk ve ülkeler, Şâhın yönetimine büyük destek vermiş, böylece daha güçlü bir Şiî devlet ortaya çıkmış ve girilen savaşlar kazanılmıştır.[266] Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda, Safevî Devleti'nin bir Sünnî mezhebi olarak ortaya çıktığını, ancak daha sonra fetihlerle dolu bir devlet haline geldiği ve Şiîliği benimsediği anlaşılmaktadır.

Bu minvalde Şah I. İsmâil'in bu kadar kısa zamanda posttan tahta oturması ve bir devlet kurmasının altında yatan neden araştırıldığında karşımıza temelde üç esas çıkmaktadır. Birincisi, zillullah (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) teriminde ifadesini bulmuş eski Fars krallık anlayışıdır. İkincisi, Safevî tarikatının başındaki kişi olarak bütün Kızılbaşların mutlak itaatini kazanmış olmasıdır. Üçüncüsü ise, seyyidliğe yani soyunun yedinci imama dayandığını iddia etmiş olması sebebiyle gaib imamın temsilcisi olduğunu etrafındakilere belirtmesidir.[267]

Şah I. İsmâil, İran'ın Tebriz şehrine girerek şahlığını ilan etmiş burada konumunu sağlamlaştırdıktan sonra kurmuş olduğu siyasi hâkimiyeti sayesinde baskıyla sistemli bir Şiîleştirme politikası yürütmüştür.[268] İmâmiyye mezhebini devletin resmi mezhebi olarak

---

263 Roger M. Savory, *"The Prencipal Offices of the Safawid Stade during the Reign of İsmâil I (907-30/1501-24)",* (London: *BSOAS*,1960), 23/92.

264 Tufan Gündüz, "Şah İsmâil", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/256.

265 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 22; Ayrıca bk. Von Hans Robert Roemer, *"Die Turkmenischen Qızılbas Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie",* (Wiesbaden: *ZDMG*,1985), 135/227-240.

266 Müneccimbaşı, *Sahâyifu'l-ahbâr*, 2-3. Gündüz, *"Safevîler"*, 454.

267 Uyar, *"Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkısı"*, 121.

268 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü,* 24-25; Savaş, *XVI. Asırda Alevîlik*, 20.

ilan etmiştir.[269] Şiîlik, bu dönemde mezhep olmaktan çıkıp milli bir din haline gelmiştir. Artık Şiîlik, daha az evrensel ve daha çok rasyonalist bir şekle bürünmüştür.[270] Şah I. İsmâil, kamusal alanda bir Şiî'nin kendini ifade edeceği çeşitli yollar aramıştır. Bu amaçla o, adına para bastırıp hutbelerde on iki imamın isimlerinin okutulmasını emretmiştir. İlk üç halifeye alenen hakaret edilmesine ve ezana "*Ali veliyyullah*"ın eklenmesine dair emirler yayınlamıştır.[271] Böylece ezanda "*Ali veliyyullah*" ifadesi, ilk defa bu bölgede resmi olarak uygulama alanı bulmuştur. Daha önceki asırlarda Şiî fakihlerin onay vermediği bazı uygulamalar, Safevîler döneminde devlet desteği ile benimsenmiştir. Bunlar resmen ilan edilmiş olan Şiîliğin yayılmasını temin etmek için birer araç olarak düşünülmüşlerdir.

Ethem Ruhi Fığlalı, Şah I. İsmâil'in yaptıkları ile ilgili "*İmâmiyye Şîası*" adlı eserinde şunları kaydetmektedir:

> *"Şiîliğe ifrat derecede bağlanan Şah I. İsmâil, Tebriz'e ilk girişinde üçte ikisi Sünnî olan şehir halkını Şiîliği kabul etmeleri yolunda zorlamış ve kabul etmeyenleri takip ettirmiştir. Hutbe ve sikkelerde on iki imamın adlarını zikretmekle yetinmeyen Şah I. İsmâil, camilerde ve her yerde ilk üç halifeye Hz. Aişe, Hafsa ve Muâviye'ye lanet edilmesini aksine hareket edenlerin katlini emretmiştir. Ayrıca o, ezanda "Allahu Ekber; Eşhedu en-lâ ilâhe illallah; Eşhedu enne-Muhammeden Resûlullâh" sözlerinden sonra bugün de devam eden "Eşhedu enne Aliyyen Veliyyullah" ile "Hayyâlessalâh" sözünden sonra da "Hayyâlâ hayri'l-amel" sözünü ekletmiştir.*[272]

Yine bu dönemde cami ve zaviyelerin ahıra dönüştürüldüğü rivâyet edilmiştir. Celalzâde, Şah I. İsmâil ve tabilerinin, kan akıtmayı, içki ve zinayı meşru gördüğünü, dinin asıl yapısını kafasına göre değiştirerek başka bir yol takip ettiğini, bütün İslâm büyüklerine hakaret ettiğini, Resûlullâh'ın güzide ashabına dil uzattıklarını, nefislerinin yolundan giderek nafile ve farzlara saldırıp küfrettiklerini ve Râfızilik kemendine yapıştıklarını ifade eder.[273] Aynı şekilde Şah I. İsmâil kendisine mukavemet gösteren Sünnî ülemayı kan ve ateş saçarak yok ettirmiştir. Kazvin'e yerleşen Halid b. Velid soyundan gelenleri katlettirmiştir. Ebû Hanife, Abdukadir-i Geylânî, Ebû İshâk Kazerûnî, Seyh Muhammed Sabûnî-yi Hemadânî ve Mevlâna Yusuf-ı Erdebîlî'nin ve bunların emsâli pek çok meşhur

---

269 Nizameddin Mücir Şeybânî, *Teşkil-i Şahenşâh-ı Safevîyye*, (Tahran: İntişârât-ı Dâ- nişgâh-ı, 746/1346), 30; Gündüz, *"Safevîler"*, 456; Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı,* 135-136; Gündüz, *"Safevîler"*, 457; İsmâil Aka, *"X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Siîlik"*, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde* S*iîlik Sempozyumu*, (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 91.

270 Uyar, *İmâmiyye Şîa'sında Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik,* 137.

271 Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 107.

272 Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Sîası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 186-187.

273 Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Selimnâme*, haz. Ahmed Ugur - Mustafa Çuhadar, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 272-273.

Sünnî şahısların türbelerini ve mezarlarını yaktırmış ve yerle bir ettirmiştir.[274] Bunlarla yetinmeyerek ahaliden Sünnî olan binlerce Müslümanı katlettirmiş[275] kafataslarıyla da bir piramit yaptırmıştır.[276] Atâbat-ı Aliyat'taki Şiî ulemâların türbelerini ise onarıp koruma altına aldırmıştır.[277] İbn Kemal, (Kemalpaşazâde) Şahın yapmış olduğu zulümler hakkında şunları kaydetmektedir: *"Şah I. İsmâil'in yaptığı zulüm ve işkence Hind'de, Sind'de, Hata ve Hatan'da velvele büyük bir iz bırakmıştır. Arap'ta ve Acem'de yakında ve uzakta onunla savaşmaya kadir kimse kalmamış, her nerede kim varsa, bu gaddar tarafından bozguna uğratılmıştır."*[278]

Şah I. İsmâil İmâmiyye'yi resmi mezhep ilanından sonra Akkoyunluların hizmetinde bulunan bazı ricaller bu mezhebe intisap etmiş bazıları da mezhebi kabul etmeyip Tebriz'den ayrılmak durumunda kalmıştır. Tebriz'den ayrılanlardan biri Akkoyunlular devlet tarihçisi ve Sünnî geleneğe sahip olan Fazlullah'tır. Tebriz'i terk ederek Özbek Hanı Muhammed Şebani'nin yanına gitmiştir. Ölünceye kadar yanında kalmış ve Özbeklere hizmet etmiştir.[279] Aynı şekilde Sünnî âlim İdris-i Bitlisi (öl. 926/1520) de bu mezhebin ilanıyla buraları terk ederek İstanbul'a gitmiştir.[280] Görüldüğü üzere, Şah I. İsmâil'in İran halkını Şiîleştirmedeki usulü tamamen baskı ve zorbalığa dayanmaktadırydı. Tamamıyla siyasi bir mahiyette olan bu harekete karşı, Osmanlı Devleti'nin Sünnîliği savunması ve Anadolu ve Rumeli'deki Safevî propagandasına sert karşılık vermesi zaruri bir hal almıştır. Din boyası altında saklanan bu hareketler, hakikatte, siyasi menfaatlere dayanan tarihî zaruretlerden başka bir şey değildir.[281]

Sünnî inanca sahip olan Osmanlı'nın ise bu noktada Safevîlere ılımlı yaklaşmadığı anlaşılmaktadır. Sünnî inanç bir tarafa kendi ülkesi içinde defalarca kıyam, başkaldırı, isyan hareketini dışarıdan organize eden, yetiştirip gönderdikleri halifeler vasıtası ile taraftar kazanan ve Anadolu'yu her an sosyal patlamalara gebe hale getiren Safevîlere karşı ilgisiz kalması mümkün değildir.[282] Dinî yapıya sahip olan bir toplumda Safevîlere karşı

---

274 İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman,* 9. Defter, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2447), 122a-b.
275 Müneccimbaşı, *Sahâyifu'l-ahbâr,* 182.
276 Ghulam Sarwar, *History of Shah İsmâil Safewi*, Aligarh, Londra 1939, p. 13/63.
277 Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 152-156.
278 İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, 9. Defter, (İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2447), 123b-125b.
279 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt,* 101.
280 Celâlzâde, *Selimnâme*, 355.
281 Bartold, Wilhelm, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* (izah ve düzeltmeler: Mehmed Fuad Köprülü), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1940), 245.
282 Ahmet Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik", *Daru'l-Funun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,* 9/2 (1932), 21-30.

bir sefer düzenlenmesi de oldukça zordur. Ancak bu da bir kısım din bilginlerinden alınan fetvalarla aşılmış ve Osmanlı toplumunda Safevîlere karşı kamuoyu oluşturulmuştur. Bu noktada en çok üzerinde durulan husus, Şiî görüş ve düşüncelerin yanlışlığı şeklindedir. Ayrıca Şah I. İsmâil ve etbaının Şiî görüşlerinden de öte tutundukları bid'atlere dikkatler çekilmiştir. Her ne kadar neseben seyyidlikle bağlarının olduğu varsayılsa bile yaptıkları aşırı uygulamalar ve Sünnî halka yaptıkları zulümler Safevîlerin o hakkı çoktan kaybettiklerine dair görüşler bildirilmiştir. Safevî Devleti'ni kuran ve Şîa'yı resmi mezhep olarak kabul eden Şah I. İsmâil'in inandığı Şiîlik ile bugün İran'da resmi mezhep konumunda olan İmâmiyye Şîası arasında bir fark olmamakla birlikte, onu iktidara taşıyan Anadolu Türkmenleri'nin inançları arasında ayrılık bulunmaktadır.[283] Onların inançlarının daha ziyade Şîa'nın İsmâiliyye koluna daha yakın olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Safevî Devleti'nin kuruluşunda en önemli rolü Şîa'daki imâmet, mehdî ve on iki imam ile Ehl-i Beyt inançlarının oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.[284]

Şah I. İsmâil'in ölümü hakkında ise farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bunlardan biri, oğlunun tahta geçmesini isteyen Gürcü karısı tarafından zehirlenmiş olmasıdır.[285] Babası İsmâil'in ölümüyle Şah Tahmasb tahta çıkmıştır. Şah Tahmasb, babasının aksine, savaşlardan uzak durmuş ve ülkesindeki iç karışıklıklara karşı mücadele etmiştir. Bu nedenle, diğer ülkelerle çatışmaktan da kaçınmıştır. Öyle ki Osmanlı Devleti sürekli olarak Batılı devletlere karşı savaşmıştır. Bu devletler onun üzerinde savaşa girmesi için baskı oluşturmuş ise de o, baskılara boyun eğmeyi reddetmiş ve savaştan uzak durmuştur.[286] Şah Tahmasb'ın ölümünden sonra yerine oğlu Şah II. İsmâil geçmiştir. O da dış ülkelerle savaşmaktan kaçınmış ve daha çok ülke içinde süren mezhep çatışmalarıyla yakından ilgilenerek soruna çözüm bulmaya çalışmıştır.[287] Tahmasb ve Şah II. İsmâil hakkında ileride Mahdûm döneminde siyasi, sosyal, ekonomik ve mezhepsel durum hakkında malumat verileceğinden burada bu bilgilerle iktifa edilmiştir. Bu kısa bilgiden sonra Osmanlı-Safevî ilişkisinden bahsetmenin yararlı olacağı düşünülmektedir. Zira Osmanlı ve Safevî Devletleri arasındaki ilişkiler tarih boyunca önemli bir konu olmuştur. Bu iki büyük devlet arasındaki münasebetler, siyasî, kültürel ve dinî alanlarda çeşitli boyutlarda şekillenmiştir. İşte bu ilişkiler hakkında bazı önemli noktalar ortaya konulmaya

283 Dalkıran, *"İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı",* 69.
284 Fevzi Rençber, *Hak Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevîleri*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2. Basım, 2006), 94.
285 Emin Mahmud Handmir, *Tarih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî-Zeyl-i Habibü's-Siyer*, nşr. Dr. Muhammed Ali Cerrahi, (Tahran: y.y., 1412/1992), 119.
286 Gündüz, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*, 85.
287 Hasan Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayını, 2017), 18.

çalışılacaktır.

Osmanlı-Safevî Devleti arasındaki ilişkiye bakıldığında genel anlamda Safevîlerin izlemiş olduğu mezhepsel ve saldırgan politikadan dolayı iki devletin arasının bozuk olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Safevî Şâh'ı I. İsmail intikam duygusuyla yetişmiş, öldürülen atalarının intikamını alma arzusuyla hareket etmiş ve siyasetine de belirgin bir şekilde bunu yansıtmıştır. Kızılbaş ideolojisi bu dönemde olgunluğa erişmiştir. Haddi aştıkları için Osmanlılar, onlara aşağılama kastıyla Kızılbaş demişler ve onlara karşı Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu yapmışlardır. Özellikle Yavuz Sultan Selim ve oğlu Kanuni döneminin savaşlarla geçtiği ifade edilebilir.[288]

Osmanlılar başlangıçta Safevîlerle iyi geçinmeye çalışmış, hatta Tebriz'de onları tebrik etmiştir. II. Bayezid döneminde, Osmanlı Devleti için en büyük tehlikeyi, Avrupa'dan ziyade Şah I. İsmâil ve tabiileri oluşturmaktadır.[289] Zira Şah I. İsmâil çeşitli unsurları, özellikle Türkmen aşiretlerini, yine Türk ve Müslüman olan Osmanlı Devleti'ne karşı kışkırtmakta, isyana teşvik etmekte ve Sünnî kesime zulmetmektedir. Bu duruma kayıtsız kalmayan II. Beyazıt, Safevî Devleti ile mücadele etmiş ve bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Fakat buna ömrü yetmeden vefat etmiştir.[290]

II. Beyazıt vefat ettikten sonra yerine oğlu Yavuz Sultan Selim geçmiştir. Yavuz'un tek gayesi babasının yarıda bıraktığı işi tamamlamak ve Safevî Devleti'ni ortadan kaldırmak olmuştur.[291] Önce Anadolu içindeki Kızılbaş tehlikesini ortadan kaldırmak için çok sayıda Kızılbaşı kılıçtan geçirmiş, bir kısmını da başka yere sürmüştür.[292] Ayrıca Anadolu halkına Safevîlere karşı kamuoyu oluşturmaya gayret göstermiş ve bunu büyük ölçüde başarmıştır.[293] Bunun yanında Şiîliğin Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmiş olduğunu halka anlatıp ikna etme görevini ise Osmanlı âlim ve maarif mensuplarına

---

288 Feridun Emecen, "Irakeyn Seferi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/116-117; Mustafa Çetin Varlık, "Çaldıran Savaşı", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/193-195.

289 J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), 1/462-465.

290 Ahmet Yaşar Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten Türk Tarih Kurumu Dergisi* 64/239 (2000), 149.

291 Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005), 2/99-100.

292 Wilhelm Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975), 1/340-342.

293 İbrahim Halil Bulut, "Osmanlı Safevî Mücadelesinde Ulemânın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-195.

vermiştir.[294]

İran tarafında ise Şah I. İsmâil, Yavuz'un padişah olmasıyla Safevîlere karşı harekete geçeceğini tahmin ettiğinden boş durmamıştır. Kendisine göre bir ön tedbir alarak Anadolu'daki adamlarını isyana teşvik etmiştir.[295] Şâh'ın adamları bu isyanlarla kendilerine itaat etmeyen halkı kılıçtan geçirmiş ve her yeri tahrip etmiştir. Bunu duyan Yavuz Sultan Selim'in Safevîlere karşı hıncı daha da artmış ve Şeyhu'l-İslâmlardan Safevîlerle savaşma fetvası almıştır. Safevîlere karşı savaş açılabileceğine ve bu savaşın meşru olacağına dair Kemalpaşazâde, Ali b. Abdülkerim, Hasan b. Ömer es-Sungûrî, Müfti Hamza ve Molla Arap gibi âlimlerden fetvalar almıştır.[296]

Yavuz, Anadolu'da Safevîlere karşı bu nevi fetvalar ışığında bütün askerî hazırlıklarını tamamlamış ve sefere çıkmıştır. O dönemde Safevîlerin hâkimiyetindeki Erzincan üzerine yürümüştür. Karşısında hiçbir kuvvet bulamayan Yavuz, Şâh'a savaş öncesi Kızılbaş bir esir vasıtasıyla bir mektup göndererek şöyle demiştir:

> *"Bayındırileri perişan ettikten sonra şark vilâyetine musallat oldunuz. Zındıklığı mülhidlikle birleştirerek bunca fitneler çıkardınız. İlk üç halifeye şetm etmenizin ve diğer fesatlarınızın katli icap ettiğine fetva verilmiştir. Seferde o tarafa teveccüh edeceğim. Kılıca yapışmadan önce İslâm teklifi şeriat hükmüdür. Tövbe ve istiğfar ediniz. Atalarımızın ayaklarının bastığı yeri geri veriniz. Böyle yapmazsanız zorbalıkla aldığınız memleket, askerimiz tarafından zabt olunacaktır."*[297]

Görüldüğü üzere Yavuz, Şah I. İsmâil'i zındıklık ve dinsizlikle suçlamaktadır.[298] Ayrıca İslâm âlimlerinden aldığı fetvalar onun rahat bir şekilde hareket etme fırsatı bulmasına imkân tanımış ve Şaha karşı bu söylemlerde bulunmasına olanak tanımıştır.

Şah bu mektuba karşı cevaben savaşa hazır olduğunu bildirmiş ve iki ordu 24 Ağustos 1514'te Çaldıran Ovası'nda karşı karşıya gelmiş, Yavuz galip olarak bu savaştan çıkmıştır. Şah savaş meydanından canını zor kurtarmış ve kaçmıştır.[299] Yavuz savaştan sonra Tebriz'e girmiş, Ehl-i Sünnet prensibine uygun hutbe okutup cuma namazı kıldırmıştır. Yavuz tamamen Şah I. İsmâil'in devletini ortadan kaldırmak istediyse de

---

294 İsmet Parmaksızoğlu, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1977), 6/563; Burhan Bozgeyik, *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi,* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1981), 11.

295 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü,* 25; Savaş, *XVI. Asırda Alevîlik*, 34.

296 Bulut, *"Osmanlı Safevî Mücadelesinde Ulemânın Rolü*, 179.

297 Baron Joseph Von Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, çev. Refik Özdek, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984), 4/1060.

298 Hoca Sâdeddin Efendi, *Tacu't-tevârih*, ed. İsmet Parmaksızoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 5/176-177.

299 Şinasi Altundağ, "Selim I", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 10/423-434.

Yeniçerilerin tutumu yüzünden bunu gerçekleştirememiştir.[300] Fakat bu savaşın olumlu neticelerinden biri Anadolu'daki Kızılbaşların isyanlarının ve olumsuz tutumlarının bir ölçüde önlenmiş olması ve Sünnîler üzerindeki baskılarının bir nebze de olsa hafiflemiş olmasıdır. Yavuz'dan sonra oğlu Kanuni döneminde yine bazı isyanlar çıkmış ve doğuya bu nedenle üç sefer yapılmıştır.[301]

Kanuni de babası Yavuz gibi Safevî Devleti'ni tanımamış, günün birinde bu devleti kaldırmayı düşünmüştür. Fakat dönemin Şahı Tahmasb, Kanuni ile karşılaşmaktan kaçınmış ve barış istemiştir. Kanuni'nin bölgeden çekilmesini ve batıdaki fütuhatlarla ilgilenmesini fırsat bilen Şah Tahmasb dış devletlerle ilişki kurmaktan ve Doğu Anadolu'yu vurmaktan geri durmamıştır. Kanuni belli bir süreden sonra Safevî Devleti'ni tanımak zorunda kalmıştır.[302] Şah II. İsmâil'in kısa süren iktidarı boyunca da Ehl-i Sünnet'e olan meylinden dolayı Osmanlı Devleti ile iyi ilişki kurmuş ve aralarında ciddi bir çatışma olmamıştır.[303] Bu kısa bilgilerden sonra Safevî döneminde mezhepsel durumdan bahsetmeye çalışılacaktır.

1.1.5. İlmî ve mezhebî ortam

14. ve 15. Yüzyıllarda Safevîlerin dinî-mezhebî durumuna bakıldığında Safevî hanedanlığı kurulmadan önce İran'daki dini hayatta Ehl-i Beyt taraftarları bulunmaktadır.[304] Ancak Şiîler İran'da büyük ölçüde çoğunluğu teşkil etmemekteydiler. Büveyhîler ve İlhanlılarla iyi ilişkilere sahip olsalar da Şiî ulemânın etkileri, bölgedeki itikâdî görünümü Şiîlik lehine dönüştürememiştir. Zira 14. ve 15. Yüzyıllarda İran'da Şiî nüfus hâlâ azınlık konumundadır. Büyük toprak sahipleri ve şehir halkı itikâdî yönden çoğunlukla Sünnî'dir. Aynı durum Azerbeycan ve Horasan halkı için de geçerlidir. Bu iki bölge halkı çoğunlukla Sünnî olup, Hanefî mezhebine bağlıdır.[305] Fars, Kum, Mazenderan

---

300 Celâlzâde, *Selimnâme*, 384.

301 Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, haz. Bekri Sıtkı Boykal, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 128-140; Yılmaz Öztuna, *Kanuni Sultan Süleyman*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar, 1989), 112-121.

302 Remzi Kılıç, Kânunî Sultan Süleyman'ın Tebriz Seferi (1548-1549) ve Nahçıvan- Revan-Karabağ (1552-1554) Seferleri ve Sonuçları, Journal of Universal History Studies, *Journal of Universal History Studies*, 3/3 (2020), 191-215.

303 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 13a.

304 Said Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shfite Iran from the Beginning to 1890, University of Chicago Press, Chicago, 1986, p.106.

305 Browne, A Lliterary History of Persia: Modern Times (1500-1924), 53.

ve Horasan'da bulunan Şiî toplumun dışında, Doğu Horasan, Kürdistan ve Gilan bölgeleri yoğun bir şekilde Sünnî nüfusuna dayanmaktadır.[306]

Safevîlerin kuruluşuna kadar İran'ın çoğu bölgelerinde varlıklarını sürdüren Ehl-i Sünnet inancına mensup halk, Şah I. İsmâil'in 1501 tarihinde Safevî Devleti'ni kurması ve İmâmiyyeyi devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesiyle birlikte düşmanlaştırılarak ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.[307] Tebriz'in ele geçirilmesinden sonra İmâmiyye Şîası resmî mezhep olarak ilan edilmiş, daha sonra hem Şah I. İsmâil hem de oğlu Tahmasb bu mezhebi hayata geçirmeye çalışmışlardır.[308] Şimdi Mahdûm'un yaşadığı Şah Tahmasb, Şah II. İsmâil ve Sultan III. Murad dönemlerinde gelişen ilmî ve mezhepsel durumdan bahsetmeye çalışılacaktır. Şah Tahmasb dönemi tarih boyunca tartışma konularıyla çevrili olmuştur. Özellikle ilmî ve mezhebî durum döneme damgasını vurmuştur. Bu döneme ait önemli hadiseler hakkında şu kısa bilgileri vermek mümüküdür.

Dönemin Şahı Tahmasb, ilme ve din âlimlerine büyük önem vermiştir. Onun döneminde Şiî bilginler rahat bir ortam bulmuşlar düzenin sağlayıcıları olarak iktidarla sıcak bir ilişki kurmuşlardır.[309] Bu dönemde devletin otoritesini güçlendirecek ve toplumsal dönüşümü sağlayacak olan bürokratik kadroları oluşturan yine ulemâ olmuştur. Safevî Devleti'nde ulemâ, Şah ile toplum arasındaki bağın kurucusu ve devletin meşrulaştırıcısı olma görevini yerine getirecek tek unsur olmuştur.[310]

Safevî Devleti İmâmiyye'yi resmi mezhep kabul ettikten sonra bu mezhebi güçlendirme adına İmâmiyye fıkhını iyi bilen ve Şiîliği yayabilecek âlim ve kadılara ihtiyaç duymuştur.[311] Bu tür âlimlerin azlığı ve İran'da bulunmamasından dolayı Safevîler zorunlu olarak ülke dışından âlimlerin ülkelerine girişlerine izin vermişlerdir.[312] Özellikle Şiî kesimin aktif olduğu Lübnan, Cebel-i Amil, Irak ve Bahreyn gibi ülkelerden Şiî bilginler davet edilerek bu sorun halledilmeye çalışılmıştır.[313] Davet edilen bu bilginler

---

306 Vecih Kevseranî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006), 15.

307 Emir Mahmud Bin Mir-hand, İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî, (Zeyl-i Habibü's Siyer), (Tahran: y.y., 792/1390), 124-125, naklen Resul Caferiyân, (İran: Tarih-i Teşeyyu' Der İran, 776/1375), 2/758.

308 Resul Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din, Ferheng ve Siyaset*, Cild-i Evvel, (Kum: Çap-ı süvvem, 793/1391), 22-24.

309 Vecih Kevsarânî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 146.

310 Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yaynları, 2002), 1/725.

311 H. R. Roemer, *"The Safavid Period"*, The Cambridge History of Iran, ed. Peter Jackson Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 194.

312 Âmilî, *A'yanu'ş-Şîa,* 43.

313 Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 16.

devlet kademelerinde iyi yerlere yerleştirilmişlerdir. Bu bilginler sayesinde Şiîlik İran'da daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.[314] Ayrıca bu durum ilk Şiî metinlerinin Arapça olarak kaleme alınmasına ve Arapça'dan Farsça'ya tercümelerin başlamasına ortam hazırlamıştır.[315]

Safevî topraklarına dışarıdan gelen Şiî fakihlerin, siyasi irade tarafından uygulamaya konulmak istenen herhangi bir yeniliğe karşı çıkmaları mümkün olmamıştır. Onlar, İran'a göç etmişler ve Safevî hükümdarları tarafından himaye edilmişlerdi. Dolayısıyla Şiî ulemânın böylesine içli dışlı oldukları Safevî yöneticilerinin politikalarına karşı çıkmaları oldukça zor olmuştur.[316] Bu nedenle onlar, siyasetin istediği uygulamaları, Şiî doktrine zıt olmadığı sürece kabul etmek zorunda kalmışlardır. Onların bu katkısı, halka dönük uygulamaların Şîa toplumunda kabul görmesi adına önemli katkı yapmıştır. Bu anlayışla onlar, şahın istek ve uygulamarına boyun eğmiş halk düzeyinde Şiîliğin yayılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğü şeylere itiraz da etmemişlerdir.

Devletin kurumsallaşması ve Şiîliğin yayılması için fıkhî eserlerin olmayışı nedeniyle İran'a gelen bilginler, halkın ihtiyacı olan kitapların yazılması, cuma namazının yaygınlaştırılması gibi faaliyetleri halk arasında yaymaya çalışmışlardır.[317] Bu dönemde her ne kadar cuma namazının yaygınlaştırılması faaliyeti icra edilmeye çalışılsa da Mahdûm'un ifadesine göre Tahmasb ömrü boyunca aşûre günü namazından başka bir namaz kılmamıştır. Mahdûm Tahmasb'ın namaz kılmama gerekçesini şöyle belirtmektedir: *"Müslümanların kötülemesinden korkar da namaz beni devlet işlerinden alıkoyar diye mazeretler uydururdu. Belki de sâlih kimselere ettiği la'netlerin büyük sevap olduğu inancı, namazı terk etmesine cesâret vermiştir. Zira ömrünün çoğunu onları la'netlemekle geçirirdi"*[318]

Tahmasb'ın emriyle Şiî kültür ve öğretisini teşvik edici olan eserler telif edilmeye başlanmıştır. Tahmasb devri müelliflerinden Ali b. Hasan Zuvareî, İsâ Erbil'in *"Keşfu'l-ğumme fi ma'rifeti'l-eimme"* adlı eserine menakib adını vererek Farsça'ya tercüme

---

314 Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islâm. London: Oxford University, 1985, p. 110.
315 Gündüz, *"Safevîler"*, 455.
316 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 25; Ayrıca bk. Kemal Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, 9. Defter*, haz. Şerafettin Severcan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1996), 205-206.
317 Edward Granwille Browne, "A Literary History of Persia, Modern Times (1500-1924)", The Cambridge History of Iran, ed. R. N. Frye Cambridge: Cambridge University, 1968, 4/54.
318 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 146a.

etmiştir.[319]

Şiî bilginlerin Şiîliği yayma noktasındaki katkılarının yanında tarikatların da Şiîliğin gelişmesine ciddi manada etkisi olmuştur. Aynı dönemde Sünnîliğe reddiye türü risâlelerin kaleme alınmasında belirgin bir artış gözlemlenmiştir. Gerek Şiîliğin ihyası ve mahiyetinin anlaşılması yolunda yapılan tartışmalar gerekse reddiye türü eserlerin yazılması, felsefe alanında Şeyh Bahâeddin Âmili (öl. 1031/1622), Mîr Damâd (öl. 1041/1631), Sadreddîn-i Şîrâzî (Molla Sadra) (öl. 1050/1641), Abdürrezzak b. Ali el-Lâhîcî (öl. 1072/1661), Kâdî Saîd-i Kummî (1103/1691) gibi fakih ve filozofların yetişmesine imkân sağlamıştır.[320]

Tahmasb ulemânın kendi saltanatının devamı için önemini iyi bildiğinden onlara değer vermiş ve maddi yönden desteklemiştir.[321] Muhakkık-ı Kerekî (Muhakkık-ı Sânî) el-Âmilî (öl. 940/1534),[322] Mukades el-Erdebilî (öl. 1585), Hüseyin b. Abdussamed Hârisî (öl. 984/1576), Şeyh Abdu'al (öl. 1580), gibi bilginler Şah Tahmasb'ın sevgi ve saygısını kazanan şahsiyetler olmuştur. Bu gibi Şiî bilginler Sünnîleri sindirme çalışmalarında aktif olarak yer almışlardır. Bu bilginler, politik alanda genişlemesini Şiîlik üzerinden yürütmeye çalışan bir devlete teolojik alanda her türlü desteği vermişlerdir. Nimetullah el-Hillî (öl. 940/1534), [323] İbrahim Kâfi ve Gıyâseddin Mansûr Şîrâzî (öl. 949/1542)[324] gibi bazı bilginler Şahın iltifatlarına mazhar olmalarına rağmen Şâh'a yakınlık göstermemişler ve ondan olabildiğince uzak durmaya çalışmışlardır.

Tahmasb döneminde Safevî Devleti'nin meşruluğuna gölge düşürecek veya halk arasında saltanatın otoritesini sekteye uğratacak olan ulemâ tasfiye edilmiştir. Bu tasfiye sürecinde sadece Sünnî kesim nasibini almamış, onlara karşı duran herkes sindirilmiştir.[325] İran coğrafyasının her tarafında Sünnîlik adına var olan her şeyi temizlemeye çalışan Tahmasb, saltanatının destekçisi olan Şiî ulemâyı çeşitli görevlere getirerek onlara ihtimam göstermiş, İran'da bulunan Sünnî âlimleri ise yoketme politikası izlemiştir. Din adamlarının bertaraf edilmesi, Sünnîliğin toplumdan uzaklaşmasına yol açan önemli bir adım olmuştur. Sünnî halkın din adamına olan ihtiyacını Şiî âlimlere yönelterek onlardan faydalanması için ortam oluşturulmaya çalışılmıştır. Şiî âlimlere geniş alan sağlanması

[319] Seyyid Abbas Mirî, (2000), "Persian-Wiriting App-oached By 'ulemâ' in The Safevîd Age", çev. Ali İbrahim, İranian Studiens, 3-4, 14. Erişim Tarihi:22. 11. 2022.
[320] Gündüz, "Safevîler", 451.
[321] Momen, *An Introduction to Shi'i Islâm,* 110-111.
[322] Kafkasyalı, *İran Türkleri*, 59.
[323] Uyar, *Şiî Ülemanın Otoritesinin Temelleri*, 131.
[324] Abdî Şirazî, *Tekmiletu'l-ahbâr*, 66.
[325] Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 725.

adına Sünnîliğe hizmet eden âlimlerin çeşitli metodlarla ortadan kaldırılmaları emri verilmiştir. Örneğin; Medresede öğrenci yetiştiren Mevlana Mîrzâ Cihan Şîrâzî adlı âlim "*Güman-ı Tesennun*" (Sünnlik Şüphesi) ile Şâh'ın teveccühüne nail olamamış, görevinden alınmış ve toplumdaki itibarı zedelenmiştir.[326] Mîrzâ Şeref adlı şair ve Şahın yakın adamlarından olan bir kişinin de Sünnî olduğu öğrenilince Tahmasb ondan uzaklaşmıştır.[327]

Tahmasb'ın döneminde Sünnî karşıtı siyaset neticesinde birçok Sünnî âlim idam edilirken birçoğu da Sünnîliğin ağırlıkta olduğu yerlere göçmüşlerdir. Muhammed Hüseyin Nişaburî (öl. 1023/1614) adlı âlim, Sünnî olduğu için Hindistan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Sünnî olmanın suç sayıldığı Tahmasb dönemi İran'ında Mîr Yahya adlı bir kişi Sünnîlik ithamıyla zindana atılmış, orada hayatını kaybedince oğlu da aynı akibete uğramamak için Hindistan'a sığınmak zorunda kalmıştır.[328] *Lübbetü't-tevarih* adlı eserin yazarı Sünnî âlim Yahya Abdullatif Kazvinî de 1552 yılında Sünnîlere rehberlik ettiği gerekçesiyle İsfahan'da Şâh'ın emriyle hapsedilmiş, 1555 yılında 77 yaşındayken öldürülmüştür.[329]

Müfessir, muhaddis ve oldukça dindar bir âlim olan Mîrzâ Mahdûm da Kazvin'deki Haydariye mescidinde vaaz vermesi ve mescitte vaazlarını dinleyenlerin sayısı artması neticesinde tehlikeli görülerek "*Töhmed-i Alud-u Tesennun*" (Sünnîlik ithamıyla) İmâmiyye'nin yani Râfizî grubun dolayısıyla Şâh'ın tepkisini çekerek halkla irtibat halinde olması engellenmiştir. Belli bir süre gözetim altında tutulduktan sonra hapsedilmiştir.[330]

Mahdûm, 1580 yılında tamamladığı "*en-Nevâkid"* adlı eserinde Tahmasb'ın İran'daki Sünnîlere olan tutumu hakkında bilgiler vermiştir. Osmanlı ve Özbeklere karşı özellikle sınır boylarında yapılan akınlarla Sünnîlere karşı acımasız davranıldığını belirtmiştir. İran'ın iç kesimlerinde ise yaşayan Sünnî halka yönelik daha farklı yöntemler benimsendiğini, Sünnîliğin bir suç ve günah olarak algılanması için psikolojik bir ortam oluşturularak halkın bu sayede Şiîliğe geçişi sağlanmaya çalışıldığını ifade etmiştir.[331]

---

326 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî,* 155
327 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 870.
328 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 885.
329 Arayancan Ayşe Atıcı, *Karakoyunlu Hükümdarlarında Cihanşah ve Dönemi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 22.
330 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî,* 148.
331 Dağlar Mehmet, *Şah Tahmasb'ın Dinî Siyaseti*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 135.

Mahdûm'a göre Kazvin, Kaşan, Şîrâz gibi şehirler Safevîlerin buraları ele geçirmesine kadar Sünnî nüfusun çoğunlukta olduğu yerlerdir.[332] Tahmasb bu bölgeleri Şiîleştirmek için başkenti Kazvin'e taşıyarak halka baskıyla Şiîliği benimsetmiştir.[333]

Korkutma ve sindirmelerle Sünnîlerin toplumdan dışlandığı görülmektedir. Mahdûm'un anlattığına göre, bir gün Sünnî bir imama cuma namazında ilk üç halifeye Teberrâ etmesi için baskı yapılmış, bunu kabul etmeyince imam Sünnî olmak ve izinsiz cuma namazı kıldırmak ile suçlanmıştır. İki şahidin tanıklığıyla Şiîliğini kanıtlaması istenmiştir. Bunun üzerine Mahdûm imam lehine tanıklık ederek onun Şiîliğini ispatlamaya çalıştığını söylemiştir. Buna rağmen Şâh'ın emriyle imam dövülüp elbiseleri de Teberriyanlara verilmiştir.[334]

Yine uzun yıllar devlete hizmet eden Aka Kemalî'nin oğlu nazır-ı buyutat[335] görevinde bulunan Aka Cemalî, bazı uygunsuz davranışlarda bulunduğu gerekçesiyle Şâh'ın emri üzerine Seyid Ali Hatib-i Muhtesib tarafından dolandırıcı olan tüccara takılan "*tahta külah*" giydirilerek hakaret amacıyla çarşı ve pazarda dolaştırılmıştır. Ancak Aka Cemalî'nin Tahmasb'ın emriyle cezalandırılmasının asıl nedeni onun Sünnî olmasıdır. Sünnî olması hasebiyle Kürt kökenli Hınuslu oymağı ile birlikte mürted "*kelime-i rıdde gofte budend*" (mürtedlik sözünü kullanmak) olmakla suçlanan Aka Cemalî Alamut kalesine götürülerek Hınuslularla birlikte katledilmiştir.[336]

Sünnî âlimlere yapılan baskılar neticesinde birçok kişi öldürülmüş ya da sürekli işkenceye maruz bırakılmıştır.[337] Bu âlimlerden biri olan Hace Kilan Guryani 943/1536-1537 yılında Sünnîlikte aşırı "*ez gulat-ı ehl-i sünnet*" (ehl-i sünnette aşırı gidenlerden) olduğu gerekçesiyle cezalandırılmıştır. Guryani'nin Şâh'ın tepkisini çekmesinde Özbek Ubeydullah Han'ın Guryan'a geldiği esnada bazı*"ebleh"*lerle onu karşılamaya gitmesi etkili olmuştur.[338]

Sünnî olması hasebiyle Özbeklere destek olan Guryani, Özbeklerin istilası sırasında bazı ümera ile isyan edip Horasan halkına zulmederek İmâmiyye Şîası'ndan birçok kişiye

---

[332] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 25a; Muhammed Suheyl Takkush, *Tarihu'd-Devleti's-Safevîyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1430/2009), 55.

[333] Rosemary Stanfield Johnson, *Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I*, Volume 27, Issue 1-4, p. 126.

[334] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 126b; Johnson, *Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I,* 131.

[335] Şahın sarayındaki zanaatçı dükkânları, hamam ve depolar gibi bütün iktisadi makamların amirliğidir.

[336] Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 455.

[337] R. M. Savory, "Safevî İran'ı", çev. M. Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları**,**1988), 403-404.

[338] Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil*, 1252.

işkenceler yapmıştır.[339] Şâh'ın emriyle Guryani yakalanarak boynuna zincir vurulup dergâha getirilmiş daha sonra da Sahibabad minaresinden aşağı atılarak katledilmiştir.[340]

Yine bu dönemde Kazvin'in başkent olmasından sonra buradaki Şafiî ve Hanefî mezhebinden olan halk bölgeden uzaklaştırılmıştır. Şehirde bulunan camilerin duvarlarına Hz. Ali'yi öven Şiîrler yazdırılmıştır.[341] Kazvin'e yakın bir şehir olan Kaşan'da bu politika doğrultusunda Şiîleştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Şafiîlerin yoğun olduğu bir şehir olan Kaşan, Tahmasb döneminde aşama aşama Şiîleştirilmeye başlanmıştır. Kazvin'in başkent olarak seçilmesiyle devlet bürokrasisi buraya taşınmış, bu da Kazvinle birlikte Kaşan'ın hızla Şiîleşmesine zemin hazırlamıştır.[342]

İran'daki sünnî halkı etkileyebilecek olan âşûrâ matemlerinin bizzat Şah Tahmasb tarafından uygulanması, türbe ziyaretlerinin yaygınlaştırılması, mübarek ay ve gecelerin ihya edilmesi ve halka yönelik hayır faaliyetlerinin yaygınlaştırılması gibi uygulamalar Sünnî halkın Şiîliğe geçişini hızlandırmıştır.[343] Ancak Şiîliğin merkezinden uzak bölgelerde Sünnîler kendi inançlarını korumuş ve sürdürmüşlerdir. Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Büveyhiler döneminden kalan bazı ritüellerin tekrar canlılık kazandığı gözlenmiştir. Sahâbeye lanet okuma gibi bazı uygulamalar Sünnî-Şiî toplumları içinde karşılıklı nefret hareketlerinin doğmasına sebep olmuştur.[344]

Ulemânın desteğini alarak Kazvin bölgesini Şiîleştirmeyi kararlaştıran Tahmasb'a bir diğer destek de şairlerden gelmiştir. Kazvin'de yaşayan şair Hayretî (öl. 941/1534) yazdığı binlerce beyit ile Şiî imamlara methiyeler düzmek sûretiyle Ehl-i Sünnet'e karşı da teberrâda bulunmuştur**.** Mahdûm, Hayretî ve onu savunup izzet ikramda bulunan Tahmasb hakkında şunları kaydetmektedir:

> *"Şâir Hayratî, mülhid biriydi. Memleketi ise Merv veya Buhara'dır. Kadın gibi olmasıyla meşhûrdu. Memleketindeki insanlar onun niteliklerini öğrenince, ondan nefret ettiler, ona düşman oldular ve hayatını zehir ettiler. Ardından zilleti daha arttı. Bunun üzerine onu neredeyse yakacaklardı. Böylece o, Kızılbaş mülküne kaçtı. Onların çarşılarında rağbet gören metanın sahâbeye sövme olduğunu gördü. Âsî olan mülhidin günahlar umrunda olmaz. Böylece o, sövmedik kimse ve sövülmedik küfür bırakmadı. Öyle ki, Allah ve Rasulünü kavlî ve*

---

339 Handmir, *Tarih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî-Zeyl-i Habibü's-Siyer*, 384.

340 Hurşah b. Kubad el-Hüseynî, *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah*, nşr. M. Rıza Nasırî- Koiçi Haneda, (Tahran: Çap-ı Umur-u Fenni, 2001), 145.

341 Babak, *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler Safevî Dönemi I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar (1576)*, 244.

342 B.S. Amoretti, *"Religion in the Timurid and Safavid Periods"*, The Cambridge History of İran, Volume 6, Ed: Peter Jackson, Cambridge, 1986, p. 641.

343 İslâm tarihinde nufüzlarını güçlendirmek adına benzer uygulamalar söz konusudur. Aynı durum Şiî Fatimiler Devleti için de söz konusudur. Bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 289-291.

344 Hossein Nasr, "Religion in Persia", *İranian studiens*, 7/1-2, (Tahran: y.y., 1393/1974), 274.

fiilî her türlü küfür ve fuhuş içerecek şekilde hiciv etmeye başladı.[345] *Bu durumun helâk olmuş bu fırkaya göre bile küfür sebebidir. Ancak işâret edilen sıddıkları la'net içeren bu manzumlarıyla tekfîr edilmesi bir yana Kızılbaş ve Acem Râfizîlerinin yanında şânı yüceldi. Yukarıda zikredilen Şâh Tahmasb onu en hâs arkadaşlarından kıldı. Lezzetini ona tattırmadıkça bir şey yemez, bardağına içecek doldurmadıkça da bir şey içmezdi. Böylece onu Ehl-i Sünnet'e musallat etti. Öyle ki Yahudi ve Hıristiyanlardan alınan cizye gibi Ehl-i Sünnet'ten çokça mala el koydu. Öldükten sonra bile Şâh onun kirli ve necis ruhuna her hafta sadakalar verirdi. Şâh, onu yücelttiği ve tekfîr etmediği için Müslümanlar tarafından kâfir olarak görüldüğünü öğrenince, şiirin ikinci Beytindeki "Hudâ" kelimesini "Kesi" kelimesiyle değiştirdi. Bunlar, onun Firavun ve Nemrut'tan daha sapkın ve inat ve inkârda daha ileri gittiklerinden dolayı kavminin Âd ve Semûd kavimlerinden daha kâfir olduğuna delildir. Yüce ve Vedûd olan Allah'a yemin ederim ki, bundan dolayı Yahudilerin derisi ürperirve Hintlilerin saçı diken gibi olur. Bunlar ise yaptıklarından dolayı bir sıkıntı görmüyorlar ve Şâh'ın yanında kılları bile kıpırdamıyor. Şeytan; dalâlet, utanç ve cezâ sebeplerini tamamlamak istediği için, onu Hz. Peygamber'e hiciv edecek kadar yoldan çıkardı. O, Son Peygamber'den utanmadı ve sakar cehenneminin en şiddetli azâbını hak edecek sözler söyledi.*[346] *Söylediği şiirler Hz. Peygamber'i fâsık göstermektedir. Bundan Allah'a sığınırız. O şiiriyle alâkalı konuşurken Hz.Peygamber ile alay etmiş ve küçümsemiştir. Bütün bunların, aralarında yayılmasına ve onun halini bilmelerine rağmen onu en yüksek nimetlere kavuşacak olan sıddıklardan saymaktadırlar. Bunun yanında zamanının kutbu olan mevlâna Abdurrahman el-Camî'i cehennemin en alt yerinde azap görecek bir zındık kabul etmektedirler. Dini yalanlayan bu zındıkları görüyor musun? Yakîn bir imanın eseri dahi üzerlerinde yoktur. Bunlar câhillerin en şerlileridir. Allah'a yemin olsun ki, bu fâcirlere karşı olan nefretimizden dolayı kalbimiz şişti.*[347] *Kötü amellerinin ve yanlış işlerinin bir sınırı yoktur. Bizim onlarla imtihânımız, Hz. Nûh'un kavnmiyle imtihânına benzemektedir. Biz onda Hz. Eyyûb'ün sabrı gibi sabretmeye çalıştık. Muhakkak bundan sonra gelecek olan şey, kerim bir kurtuluştur. Biz de bunu bekleyenlerdeniz.*[348]

Mahdûm Hayretî'nin şiirlerinde Hz. Peygamber için sarfettiği sözlerin hakaret içerikli olduğunu bundan dolayı küfür sayıldığını belirterek onun şiirini Farsça olarak şöyle aktarmaktadır:

حيرتي آنچه از خدا طلبي علي عالي ولي بدهد تدهد كر خدا مراد ترا حضرت مرتضا علي بدهد Allah'tan istediğin şeylerin Ali'nin sana vermesine şaşırıyor musun? Elbette Allah'ın vermediği şeyleri Ali Murtaza verecektir. Başka bir şiirinde ise Hayretî şöyle demektedir: غرض نربت شكيني غير ازين بنود نبي را كه كتف خود بكف پاي مرتضي ساند Hz. Peygamber'in Mekke'deki putları kırma amacı sadece Hz. Ali'nin ayaklarını omuzlarına koyma iftiharına nasip olmaktı.[349] *ني ني من اين تحواسته ام علي عالي رابكسي احتياجي بنود Hayır, hayır Ali için bunu istemiyordum. Yüce Ali'nin kimseye ihtiyacı olamaz.* [350]

Hayretî rubailerinden birinde Kazvin Sünnîlerine lanet etmeyi Şiîler için bir vazife saymış ve şu dörtlüğü kullanmıştır:

"Zengin ve fakir, küçük ve büyük /Halkın yüz laneti Kazvin Sünnîlerine olsun."[351]

Tahmasb, İbn-i Bezzâz'ın hazırladığı "*Safvetü's safa"* eserinde dedelerinin Sünnî olduğunu anlatan bölümlerin çıkartılmasını emretmiştir. Kendisi de eserin girişinde *"Muhalif ve münafıklardan biri (İbni Bezzâz) ki hilaf yolda (Sünnîlik) idi. Hak İmâmî*

[345] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 148b.
[346] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 149a.
[347] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 149b.
[348] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 150a.
[349] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 149b.
[350] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 149a.
[351] Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din, Ferheng ve Siyaset*, 30.

mezhebine muhalif, batıl Sünnî mezhebine muvafık bazı kelimeler zikretmişti." diyerek Sünnîliğin batıl olduğunu, Safevî tarikatının ilk dönemlerinden itibaren Şiî olduğunu bu yüzden bu mezheple atalarının bir ilgisinin olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.[352] Ayrıca seyyidlik iddiaları üzerinden Şiîliği meşru bir zemine getirmeye gayret gösteren Şah Tahmasb, Kızılbaşlar üzerindeki meşruiyetini kolayca sağlamaya çalışmıştır.[353]

Yukarıda Şah Tahmasb dönemi ilmî ve mezhepsel yaşam hakkında verilen bu bilgilerden sonra şimdi Şah II. İsmâil zamanında cereyan eden ilmî ve mezhepsel hadiselerden bahsedilmeye çalışılacaktır.

Şah II. İsmâil de babası Tahmasb gibi ilme ve ilim sahiplerine büyük değer veren bir şahsiyete sahiptir. Dönemin Şiî ve Sünnî âlimlerini sarayına davet eder, onlarla günün önemli problemlerini müzakere eder, halkı için en iyi olanı bulmaya çalışır ve hayata geçirmeye gayret gösterir.[354]

Tahta oturduktan sonra Safevî hanedanında bir ilke imza atmıştır. Dedesi Şah I. İsmâil ve babası Şah Tahmasb, İran'da İmâmiyye mezhebini ne kadar yaydıysa ve Sünnîliği zayıflatıp kaldırmaya çalıştıysa, Şah II. İsmâil tam aksini yapmıştır. İlk olarak Sünnîlik mezhebi üzerinde şöhret bulmuş ve tanınmış âlim Mahdûm Şerifi'yi din işlerinden sorumlu olarak tayin etmiştir.[355]

Safevîye tarikatında bulunan farklılıkların mezhepler arası çatışmalardaki rolü, Şah II. İsmâil tarafından iyi bilinmekteydi. Bu anlamda onun yaptığı dinî reformların tarihî kökenleri bulunmakta ve attığı adımlarla mezhep tartışmalarına son vermeyi amaçlamaktaydı. Attığı en büyük adımlardan biri de Sünnî ve Şiî bilginleri bir araya getirip ilmî müzakerelerde bulunmak olmuştur. Zira Şah bununla ümmet arasında vuku bulan ayrılıkları ortadan kaldırmayı ve ümmetin birliğini tesis etmeyi arzulamaktadır. Tüm gücüyle İmâmiyye Şîası içerisinde güçlü konumda olan ulemâyı İslâm dininde bulunan güzelliklere aşırılık katmamaları için deliller sunup telkinde bulunmasına rağmen onlar görüşlerinden dönmemişler ve İmâmiyye içinde bulunan aşırı görüşleri savunmaya ve halka empoze etmeye devam etmişlerdir. Şah II. İsmâil de ümmetin birliği ve selameti

---

352 Babak, *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler Safevî Dönemi I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar* (*1576*), 311; Mehmet Yaman, *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*, (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994), 32; Ogtay Efendiyev - Namig Musalı, "Şeyh Cüneyd Safevî", *Temel (elmi-ictimai jurnal)* 3/1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 20-23; Huncî, *Tarihi Âlam Ârâi Âmini*, 78.

353 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 867; Kaplan Doğan, *Buyruklarına Göre Kızılbaşlık*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 28.

354 Selâniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selâniki (971-1003/1563-1595)*, haz. Mehmet İpşirli, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989), 116.

355 İskender Bey Münşî-yi Türkmen, *Târîh-i Âlem-Âra-yi Abbâsi*, çev. Ali Genceli, (Ankara: 2019), 1/236.

adına bu ulemânın fesadı sürdürmelerine karşı gelerek onları makamlarından azletmiştir. Bulgar Halife, makamından azledilen Şiî bilginler arasındadır. Onun boşalan yerine Ustaclu Dede Halife atanmıştır.[356]

Şah II. İsmâil, İmâmiyye ulemâsıyla girdiği bir ilmî tartışmada itirazını şöyle dile getirmiştir:

> *"Hezerat, her gün meclis kurup, böyle kötü sözlerle Kızılbaşların inancını bana karşı çevirmektedirler. Onlar yalancılık ve ikiyüzlülükle babamı kandırmışlar. Lakin ben onlara kanmayacağım. O, ulemâya, özellikle Mîr Seyid Hüseyn ve katı Şiî olan Esterabadîlere karşı sözlerini söyledi ve onların aleyhine şöyle hüküm verdi: Teberrâ resmi olarak sokak ve mahallelerde yasaklansın ve bundan sonra teberrâcılar bu amellerini terk etsinler! O, şöyle diyordu: "Laneti sermayelerine dönüştüren teberrâcılara karşı münasebetim iyi değildir."*[357]

Mîrzâ Mahdûm ve Mîr Mahmud Lale gibi Sünnîlikle suçlanan bir grup ulemâ, Şah II. İsmâil'in saygı ve ilgisine layık görüldüler. Bazen vaaz eden Mîr Mahdûm Şerîfî, İsmâil Mîrzâ'ya, teberrâcılar mecliste teberrâ vaazı edip bana kinayeli sözler söylüyorlar, diye arz etti. Şah II, İsmâil vaaz meclisine teberrâ dilini açan herkesi cezalandırsınlar diye on iki muhafız gönderdi.[358]

Tüm bunlar Şah II. İsmâil'in adımlarında kararlı olduğunu göstermektedir. Şah II. İsmâil'in ta'n ve la'n meselesini yasaklaması, hem hoş bir durum arz etmemesi yönüyle hem de Sünnîler için son derece önemli bir hamleydi. Zira Sünnîler için sahâbeye sövülüp lanet edilmesi kabul edilemez bir durumdur. Bu tavır islâm toplumunda saygı ve sevgiye dayalı bir anlayışın önemini vurgular. V. Hinz de Şah II. İsmâil'in bu konudaki cesaretini şöyle tasvir eder:

> *"O meydanlarda Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a lanet edilmesini yasakladı. Aynı zamanda taassub içinde bulunan Şiî âlimlerini-Mîr Hüseyn ve Mîr Seyidali Vaiz ve diğerlerini saraydan kovdu, kitap ve mühürlerine el koydu, evlerini yıktı. Öte yandan Mîrzâ Mahdûm Şerifi, Mevlana Mîrza Can Şirâzî ve Mîr Mahdûm Lale gibi Sünnî inancıyla ünlü olan ulemâ, çeşitli şekillerde Şâh'ın saygısına mazhar olmuş, onurlandırılmışlardır. Hatta halk arasında taraftar bulmak için beytu'l-malden toplanan paraların bir kısmını Hz. Peygamber'in halifelerini lanetlemeyen insanlar arasında dağıttı. Hatta Mîrzâ Mahdûm'a bu gibi insanları bulma yetkisini vermişti. Para düşkünü olanlar, sanki aniden aslen Sünnî olduklarını anlamışlardı. Bunların ekseriyeti, güya hiçbir zaman Şiî olmamış, Sünnî kalmışlar gibi kayıttan geçiyorlardı. Halkının birçoğu geçmişte Hanefî ve Şafiî mezhebindendi."*[359]

Bazı Osmanlı kaynakları da Şah II. İsmâil'in gerçekten de Şafiî mezhebine döndüğünü vurgulamaktadır. Bu kaynaklardan biri de 16. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Selâniki Mustafa Efendi'nin *"Tarih-i Selâniki"* adlı eseridir. Mustafa Efendi şunları

---

356 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 245; Mîrzâ Mahdûm'un çağdaşı olup Safevî devletinde özellikle Şah II. İsmâil döneminde devlet erkânı içerisinde bulunmuş âlimlerdendir.

357 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair,* 78.

358 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 313-314; Hasan Rumlu, *Ahsenu't Tevârih*, tsh. Dr. Abdulhüseyin Nevâî, (Tahran: İntişârât-ı Esâtîyr, 2. Basım, 1389), 3/1544.

359 Hinz, *Şah İsmâil Dovvome Safevî*, 119.

kaydetmektedir: *"Kahkaha Kalesi'nden kurtulduktan sonra Şah II. İsmâil vilâyet-i acemin valisi olup ve "Şiîlik mezhebini terk edip İmam Şafiî mezhebini kabul ettim" diyerek mezhebinden dönüp, melun Kızılbaş binam (çoluk-çocuk) ve meşahirleri (meşhur kimseler) katledip, hususen "Şah babama asi olup, sarayını taşlayıp, mürşide asi oldunuz"*[360]

Şah II. İsmâil'in hayata geçirdiği en büyük reform din alanındaki yeniliktir. Tarihî açıdan oldukça önemli olan bu adım, Türk dünyasında mezhep ayrılığına son verebilme imkânına sahiptir. Şayet onun Râfizîler tarafından katli gerçekleşmemiş olsaydı tarih farklı yönde devam edecek ve belki de Osmanlı-Safevî ilişkileri normal mecrada akıp gidecektir. Ancak onun İslâm'da vahdet için attığı adım Şiî ulemâ tarafından sert tepkiyle karşılanmış ve mezhep değiştirmekle suçlanmıştır.[361]

Şah II. İsmâil, Şiîlik ve teberrâilikte aşırı giden Esterâbâd bilginlerine teveccüh etmeyip onlardan yüz çevirmiştir. Halkın ilk üç halifeye la'n u ta'n etmeyi terk etmeleri konusunda emir buyurmuştur. Bu emirlere uymaktan kaçınanları çok sert bir şekilde cezalandırmıştır. Hazineden o ana kadar aşere-i mubeşşereye ta'n u la'n etmeyenlere para tahsis etmiştir. Mahdûm'u bu tür konuları araştırmak üzere görevlendirmiştir. Destekleyici mahiyetteki durumu gören ve yaşayan Sünnî kesimden olan Kazvin Şafiîleri kendilerini aşikâr etmeye başlamıştır. Hatta Şiîlerden bazıları da bu maddiyatı elde etmek için kendilerini Sünnî göstermiştir. Ayrıca Şah, medrese, tekke ve cami duvarlarında Hz. Ali ve evladına dair yazılan hakaret içerikli ifadeleri sildirmiştir.[362]

Şah II. İsmâil'in attığı adıma *"Şerefname"* de temas eden Şerefhan Bitlisi, (öl. 1012/1603-1604) Şâh'ın katlini bununla irtibatlandırmaktadır. Bitlisi, *Şerefname* eserinde şunları aktarmaktadır:

> *"Ancak tedbirsizliği nedeniyle daha saltanatta iştiraki güçlenmeden Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman-ı Zinnureyn, Aişe-i Sıddıka ve Aşere-i Mebeşşere -Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen on sahâbe- ve diğerlerinin lanetlenmesini, atalarının aksine kaldırmak ve İran vilâyetinde Sünnî ve Şiî, herkesin kendi mezhebine amel edip birbirinin işine karışmadığı bir yola başvurmak istedi. Kızılbaşlar Râfizîlikte -O sıralarda Kızılbaşlara münasebette şeriat ehli tarafından Râfizî kelimesi kullanılırdı. -Bu da dinden çıkanlar anlamına gelir- katı oldukları için bu girişimden dolayı kendisine nefret ettiler ve fırsat bulduklarında o Müslüman sultanın canına zarar vermek istediler."*[363]

Şâh'ın uygulamarı sebebiyle onun katilinin ciddi bir şekilde aranmadığı anlaşılmıştır. Aslında dinî alanda yaptığı reformlar onun katlinin asıl nedenlerinden biri

---

360 Selâniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selâniki*, 116.
361 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 247.
362 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 215; Said Nefisî, *Zindeganî-i Şah Abbas-ı Evvel*, 26.
363 Şerefhan Bitlisi, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, çev. Osman Aslanoğlu, (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018), 2/220.

olarak kabul edilmelidir. Zira bu mesele tüm Doğu'da dinî düzeni değiştirme anlamı taşımaktadır. Çünkü onun adımlarıyla iki Türk imparatorluğunun din ortak paydasında bir araya gelme ihtimali kesin hale gelmektedir. Ayrıca büyük servetleri elinde tutan dinî kesimlerin çıkarlarına ciddi darbe vurulacaktır. Şah II. İsmâil'in dinî alanda atmak istediği bu adım, Safevîlerin ortaya çıktığı sırada sergiledikleri tutumdur. Şeyh Safiyuddin zamanında Safevîler Sünnîlikle Şiîlik arasında fark görmeyen sufi anlayışına sahiptiler. Şeyh Safiyuddin defalarca derviş olduklarını, tüm sahâbeyi dost kabul ettiklerini bildirmiştir. Hoca Ali'den sonra Şiîlikle birtakım bağlantılar yaşansa da Şiîlik kesin söz sahibi değildir. Durum tam olarak Şeyh Cüneyd zamanında değiştir. O, ecdadının birbirine aktardığı yaşam tarzını değiştirmiştir.[364]

Şah II. İsmal'in bu tür faaliyetleri mezhebi konusunda halktan bazılarını şüpheye düşürmüş ve özellikle Kızılbaşları rencide etmiştir. Bu gelişmeler bazen *Kızılbaş* tayfasını devlet memurlarıyla tartışmaya sevk etmiş, onların Şâh'a olan nefretlerini artırmıştır.[365] Şah II. İsmâil'in dinî alanda gerçekleştirmek istediği reform, din adamları ile muhalif emirler tarafından olumsuz karşılanmış, halkın kendisine karşı ayaklanmasına neden olmuştur. Şah II. İsmâil'in taç giyme töreni yapıldıktan birkaç ay sonra, onun Sünnîliğe meyilli olduğuna dair dedikodular dolaşmaya başlamıştır. Bu dedikodu, Şah II. İsmâil'in dar çevrede Sünnîlik yanlısı konuşma yaptığı iddiasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu durum halk arasında rahatsızlığa neden olmuş, onun Sünnîlereden müteşekkil taraftarları olduğundan şüphe duyulmuştur.[366]

Bazı kaynaklarda Şah II. İsmâil'in Sünnîlik teşebbüsünün nedenlerinin hala çözülmediği, onun Sünnîliği konusunun tam olarak aydınlatılması için yeterince bilgi ve belge de bulunmadığı iddia edilmektedir.[367] Bu konuda Tarih araştırmacıları birkaç tahminde bulunmaktadır. Roiner, *Cambridge Tarihi*'nin İran serisinde Şah II. İsmâil'in Sünnîliğe meylinin nedenini İsmâil'in yirmi yıla yakın Kahkaha Kalesinde mahpus kalmasına ve mutaassıp Şiî olan babasından intikam almak için Sünnîliği tercih ettiği kanaatini taşımaktadır.[368]

Nekâvetu'l-âsâr adlı eserin müellifi Efrüştei Netanzi ise Şah II. İsmâil'in Şiîliğe muhalefetini taç giyme esnasında Şîa müçtehidi Şeyh Abdulâli'nin ona soğuk

364 Huncî, *Tarihi Âlam Arâi Âmini*, 78.
365 Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil Kahkaha Kalesi'nin 20 Yıllık Mahpusu*, 20.
366 Ogtay Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, (Bakü: Şerg-Gerb, 2007), 131.
367 Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil Kahkaha Kalesi'nin 20 Yıllık Mahpusu*, 21.
368 H. R. Roimer, *Tarîh-i İran Devre-i Safevîyân*, trc. Yakup Ajend, (Tahran: Pejuheş ez Danişgâh-ı Kembric, 1380), 68.

davranmasına bağlamaktadır. Şöyle ki, Şah II İsmâil, Şeyh Abdulâli'ye, *"Siz imam-ı zaman naibisiniz! Benim halımı siz seriniz ve beni tahta siz oturtunuz."* Şeyh mırıldanırken *"Benim babam kimsenin kâhyası değildir."* demiş, Şah bunu duyduktan sonra bir daha Şîa bilginlerine yüz vermemiştir.[369]

Bu ifadeler Şah II. İsmâil'in Sünnîliğine meyletmesine tam bir gerekçe olamaz. Türk tarihçilerinin ekseriyeti hala Şah II. İsmâil'in din alanında yaptığı reformlara objektif yaklaşamamışlardır. Zira Şah II. İsmâil Amasya sulhundan dolayı Kızılbaşları tel'in ve teberrâ'dan men etmiştir. Ancak bu da Osmanlıların deyimiyle *"divane ve korkmaz"* İsmâil'e yakışan bir durum değildir. Onun Sünnîliği benimsemesinin asıl nedeni hapisteyken Mîrzâ Mahdûm'un kendisine ecdadını anlatması ve hakikatleri öğrenip Şîa'dan teberrî ederek aslına dönmesi yani Sünnîliği seçmesidir. Aynı şekilde o, Anadolu'daki Sünnîleri himaye politikası izleyerek, Sünnî Şeref Han aracılığıyla Doğu Anadolu halkının diplomatik manevralarla güvenini kazanmak istemiştir.[370]

Türk tarihçilerinin Şah II. İsmâil'in Doğu Anadolu'da Şiîliği savunup ayağa kaldırmak istediği şeklindeki iddialarını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü tarihî kaynaklar Şah II. İsmâil'in dinî vahdet yolunda gerçekleştirdiği büyük planlardan bahsetmektedir. Bu planların merkezinde de Sünnîliğin kuvvetlendirilmesi ve Sünnîler ile Şîiler arasında barışın sağlanması duruyordu. Ayrıca Şerefhan Bitlisi'ye dayanarak şunları kaydetmektedir: *"Onun izlediği kurallar Sünnîlerin ve Şiîlerin kendi itikadlarını muhafaza etmesine, birbirinin işine karışmamasına hizmet etmekteydi."*[371] Bu ifadelerde de görüldüğü üzere, onun amacı Sünnîliği canlandırmak ve Sünnî-Şiî ilişkilerini düzene koymaktır.[372]

Şah II. İsmâil'in gerçekleştirdiği dinî reform, tarihî zaruretten kaynaklanmaktadır. Bu reformların yarım kalmasının olumsuz sonuçları sonradan görülecektir. Babası Şah I. Tahmasb zamanında yaşananları dikkatle izleyen Şah II. İsmâil, mezhep farklılıklarından kaynaklanan sorunların çözümünü zorunlu görmektedir. O, bir zamanlar Azerbaycan Safevî Devleti'nin kuruluşunda olumlu rol oynayan Şiî Kızılbaş ideolojisinin Türk-Müslüman dünyasının ideolojik ve siyasi açıdan parçalanmasına neden olduğunu görmektedir. Bunu önlemek için çabalayan kudretli komutan Şah II. İsmâil'in dönemi için

---

369 Netanzi, *Nekâvetu'l-âsâr fi zikri'l-ahyâr*, 41.
370 Tofiq Necefli, *Safevî-Osmanlı Münasibetleri (Türkiye Tarihşünaslığında)*, (Bakü: Turhan NPB, 2014), 228.
371 Efendiyev, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, 137.
372 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair,* 82.

oldukça heyecan verici teşebbüsü dinî reform hareketi başarılı olsaydı, tarih farklı mecrada akıp gidecektir.[373] O, düşündüğünü gerçekleştrmenin ne kadar zor olacağının farkındadır. Fakat o düşüncesinde kararlıydı. Bu kararlılık onun hayatına mal olmuştur. Osmanlı-Safevî ilişkilerinde mezhep amilini ön plana çıkaranlar az değildir. Şayet onun dinî alanda attığı adımlar başarıya ulaşmış olsaydı, Osmanlı-Safevî çatışmasında mezhep ayrılığı ortadan kalkmış olacaktı. Kendi dönemi için cesaret gerektiren bu teşebbüs, son derece riskliydi. Ayrıca şunu da kaydedelim ki, söz konusu dönemde başta Vatikan olmak üzere Avrupa devletleri bu iki imparatorluk arasında mezhep çatışmasının daha da şiddetlenmesi için tüm araçları seferber etmişler, müslümanlar arasında bir uzlaşının sağlanmaması için gayret sarf etmişlerdir.[374] Yukarıda Şah II. İsmâil dönemi ilmî ve mezhepsel durum hakkında verilen bilgilerden sonra şimdi Sultan III. Murad dönemine dair bazı önemli ilmî ve mezhepsel durumdan bahsedilmeye çalışılacaktır.

Sultan III. Murad, ilim, sanat ve kültür faaliyetleriyle sanatkârları daima teşvik eder, kendisi de bu tür faaliyetlere katılırdı. O ilim sahibi, mutasavvuf, sanatkâr ve şairdir. Devrinin ilim ve sanat hayatının en iyi seviyeye gelmesi için büyük çaba göstermiş ve çevresindekileri bu konuda desteklemiştir. Onun döneminde birçok eser telif ve tercüme edilerek zengin bir kültür ortamı sağlanmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti'nin siyasî, askerî ve medeniyet alanında dev adımlar atmasının yanı sıra fikir ve sanat hayatını da etkileyerek, klasik bir edebiyatın doğmasına da vesile olmuştur. Aynı zamanda Osmanlı Devleti tüm İslâm dünyasının muhabbet ve sempatisini üzerine çekmiş ve her diyardan âlim ve sanatkârın bu topraklarda toplanmasını sağlamıştır.[375]

Bu dönemde edebi dil Arapça ve Farsça'dan yeni unsurlar alınmış, Surûrî (öl. 969/1561), Suudî (öl. 1005/1596) gibi şairler, Kemal Paşazâde (öl. 940/1534) ve Riyâzî (öl. 1054-1644) gibi âlimler Fars filolojisi ve edebiyatı ile uğraşmış, edebî şerhler, lügatler ve gramer kitapları kaleme almışlardır.[376]

Bu yüzyılda İstanbul Sarayı ve İran'daki Safevî ve Hindistan'daki Bâburî Sarayları arasında devamlı bir bilgi ve kültür alış-verişi yapılmıştır. Osmanlı şairleri Safevî Şâhlarına

---

373 Nasrullah-i Felsefi, *Zendegane-yi Şah Abbas-ı Evvel*, (Tahran: İntişarat-i İlmî, 1960), 26.
374 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair,* 66.
375 Feridun M. Emecen, *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 2/78-88.
376 Mehmed Fuad Köprülü, "Türkler (Türk Edebiyatı)", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: 2003), 13/485.

kasideler yazar, buna karşı Şah Tahmasb Osmanlı şairlerini beğendiğini ifade eden mektuplar gönderirdi. İki devletin sultanları da birbirlerine nazîreler yazarlardı.[377]

Yine III. Murad döneminde ilim yönünden büyük ilerleme kaydedilmiştir. Uzun yıllar İran şairlerini örnek alan Türk şairleri, büyük eserler meydana getirerek başkalarına örnek olacak kadar ileri seviyelere gelmişlerdir. Fuzulî, Bâkî ve Ruhî mektepleri gibi mektepler bu dönemde kurulmuştur. Osmanlı Türkçesi gittikçe zenginleşmiş, halk dilinde kullanılmasına özen gösterilmiştir. İslâm medeniyetine ait birçok kelime Türkçeleştirilmiş, gramer kurallarını bozmayacak şekilde milli bir üslupla dilimize sokulmuştur.[378]

Bu dönemde yetişip temayüz eden âlim, edip ve şairler arasında Âgâhî (öl. ?/1577), Emrî (öl. ?/1575), Nevî (öl. 1533/1599), Rûhî-i Bağdâdî (öl. ?/1605), Kara Fazlı (öl. ?/1563), Yahyâ Bey (öl. ?/1582), Âzerî İbrahim Çelebi (öl. ?/1585), Hâkânî (öl. ?/1606), Bursalı Cenânî (öl. ?/1595), Celâl-zâde Mustafa Çelebi (öl. 1494/1567), Lütfi Paşa (öl. 1488/1563), Selâniki Mustafa Paşa (öl. ?/1600), Hoca Sa'deddin Efendi (öl. 1536/15999), Gelibolu Mustafa Âlî (öl. 1541/1600), Lâtifî (öl. 1491/1582), Kınalızâde Hasan Çelebi (öl. 1546/1604), Ahdî (öl. ?/1593) gibi isimler zikredilebilir.[379]

Sultan III. Murad'ın mutasavuf kişiliğine dikkat çeken Mahdûm sultanın bu yönünü şöyle aktarmaktadır:

> *"Servet ve malın ârif ve veli olan Sultan'ımızın katında bir sivrisinek kanadı kadar değeri olduğunu zannetme. Onun yanında bunun kıymeti, rüzgârda savrulan çer çöp gibidir. O, âhirete rağbet göstermektedir. Sana onun zühdünü ortaya çıkaracak bir hikâye anlatacağım. Günün birinde ona karşı duyduğum samimiyet ve özel ilgimden dolayı büyüklerin itâat ve âlimlerin iftihâr ettiği muallimine dedim ki; her sene bir hazine kadar mal ve servet biriktirebileceğine rağmen sen hiçbir mal ya da mülk edinmiyorsun. Kārûn hazineleriyle ne yaptı, dedi." Dedim ki; ilminin ve zühdünün buna engel olduğunu biliyorum, ancak zenginler Sultan'ların yanında daha saygın olurlar. Dedi ki; evet, doğru söyledin. Eski sultanlar öyleydi. Ancak bu Sultan'ımızın huzurunda, nimet içerisinde olan zenginler değil, nefsini terbiye etmiş fakirler izzetlidir. Allah bizi feyzinden mahrûm etmesin. Biz onun velâyetini vesile kılıyoruz. İnci ve mercandan daha çok olan övgülerini saymaya gücüm yeter mi? Hayır. Kısa ve kusurlu olan bir kişi, sedir ağacının meyvesini koparamaz. Evlâ olan duâ ile yetinmektir. Allah, dünyada izzetli kıldığı gibi onu âhirette de izzetli kılsın."*[380]

III. Murad da ecdadı gibi Sünnî gelenekten gelen ve itikâdta İmam Mâturîdî amelde ise İmam Ebû Hanife'ye mensup bir sultandır. Osmanlı halkının çoğu da sultanları gibi bu mezhebe tabidirler. Güneydoğu Anadolu'nun bazı kesimi ise itikâdta Eş'arî amelde Şafiî mezhebine mensuptur. Sultan III. Murad dönemi, Tahmasb, Şah II. İsmâil ve Muhammed

---

377 Şeyma Güngör, "Nihad Sâmi Banarlı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/8 (2006), 542.

378 Mustafa Özkan, "Osmanlı Türkçesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlar, 2007), 33/483-485.

379 Uyar Kamil Yaşar, *Sultan III. Murad'ın Futuhat-ı Ramadanı ve Farsça Divanı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 17-22.

380 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 140b.

Hudabende dönemine denk düşmektedir. Osmanlı topraklarında yaşayan halk kendi Sünnî mezheplerinden oldukça memnun yaşamışlar ve mezhepsel açıdan hiçbir sıkıntıyla karşılaşmamışlardır. Bu dönemde Sultan III. Murad ile İran Şahı Tahmasb ve oğlu Şah II. İsmâil dönemlerinde de mezhepsel çatışmalar olmamış ve her iki devlet bu dönemde birbirine karşı dostane ilişkiler kurmuşlardır. Fakat Şah II. İsmâil'in ölümünden sonra Muhammed Hudabende Osmanlı topraklarında İmâmiyye mezhebini canlandırmak maksadıyla bazı teşebbüslerde bulunmuş, iki devlet arasında mezhepsel çatışmaların yeniden alevlenmesine sebep olmuştur.[381] III. Murad bu mezhepsel tehlikeyi bertaraf edebilmek için babası ve dedesinin Safevîler için ortaya koyduğu fetvaları dönemin Şeyhu'l-İslâmlarıyla müzakere etmiştir. III. Murad, Safevî Devleti'ne açacağı savaş kararını dedesi Yavuz döneminde alınan karara dayandırmıştır. Zira dedesi Yavuz Sultan Selim kendi döneminde Safevî Devleti ile savaşmak için aşağıda zikredilecek olan Şeyhu'l-İslâmların fetvalarını kullanmıştır.[382] Sultan Murad da bu fetvaları delil kabul ederek Safevî Devleti'ne savaş açmış ve İran ile on iki yıl süren bir mücadeleye girmiştir.[383]

Dönemin Şeyhu'l-İslâm'ı Ali b. Abdülkerim, Yavuz Sultan Selim'e sunduğu rapora göre Kızılbaş tehlikesinin çok arttığını uzun şekilde izah etmiş[384] ve bu izahında şöyle demiştir:

> *"Şah I. İsmâil, Horasan ve Irak'ı aldıktan sonra gözünü Osmanlı ülkesine çevirmiştir. Anadolu'da bulunan Râfizî, Babaî, Batınî, Kalenderî, Hayderî ve Abdâlları kendine bağlamıştır. Bu gruplar, I. Şah İsmâil'e (nezir) adı altında bir nevi vergi vermekte, Şeyh Bedreddin taraftarları da onu desteklemekteydiler. Hatta bunlar, İran seferi için davet edildiklerinde "Tımar hatırı için ere kılıç çekilmez" diyerek kimi tımarından vazgeçip kılıcını mühürleyip Şaha gitmiştir. Bunlara göre bir Sünnî'yi öldürmek bir kâfiri öldürmek kadar sevaptır. Bunlar Şah diye diye Osmanlı'yı yıkmak isterler. Bizler neden "Allah Allah" diyerek çıkmayız. Bunlar Allah'ın kelâmını inkâr ederler. Allah'ın dinini yıkmak için savaşırlar. Şerre ve kötülüğe hizmet ederler. Onların müritleri birbirlerine secde ederler. Şarap, afyon ve esrar kullanırlar. Ey güzel Sultan Selim! İslâm gayreti sizde kalmıştır."*[385]

Bu şekilde Ali b. Abdülkerim, yazdığı bu raporla padişahı Şah I. İsmâil'e karşı savaşmaya teşvik etmiştir. Kemalpaşazâde de bu konuda padişaha fetva vermiş ve bu hususta müstakil bir risâle yazmıştır. Bu risâlesinde Şah I. İsmâil'i ve yandaşlarını küfürle suçlayarak küfür sebeplerini şu şekilde açıklamıştır:

---

381 Kazım Kazımov, "Safevîler, Osmanlı Toprağı Bağdat'a Neden Göz Dikmişti", *Derin Tarih Dergisi* 123 (2022), 1-25.

382 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hitit Kitap, 2008), 48.

383 Muatafa Çetin Varlık, "Çaldıran Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/193-195.

384 Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 21.

385 Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 20-30.

"İlk üç halifeye küfrederler, şeriata, şeriat ehline ve müçtehit imamlara hakaret ederler. Şahın helal saydığını helal, haram saydığını ise haram sayarlar. Küfürleri bize tevatür yoluyla ulaşmıştır. Bundan ötürü onların darı, dar-ı harptir. Kestikleri meytedir, yenmez. Kim onların kızıl külahlarını giyse küfür tehlikesi yaşar. Onlar hakkındaki hüküm mürtedlerin hükmü gibidir. Kadınları, çoluk çocukları Müslümanlara helaldir. Erkeklerinin öldürülmeleri vaciptir. Ancak Müslüman olurlarsa hür olurlar. Onlarla savaşan biri galip gelirse gazi, ölürse şehit hükmündedir."[386]

Kemalpaşazâde, Şah I. İsmâil'in Ehl-i Beyt'ten midir şeklindeki suale karşı şöyle demektedir:

"Haşa yaptığı kötü işler sebebiyle tâhir olan nesepten değildir. Eğer nesep kişiyi kurtaracak olursa insanların hepsi Hz. Âdem'in çocuklarıdır. Azap olunmamaları gerekirdi. Bu grup 71 fırka-i dallenin halis birinden değildir. Her birinden bir miktar şer ve fesat alıp kendileri hevalarınca ihtiyar ettikleri küfür ve bid'ata ilhak edip bir mürekkep ve dalalet ihtira eylemişler ve gün be gün bu fısıklarını artırmaktadırlar. Onlar Kur'an ve dini hafife alırlar. Şeriat kitaplarını tahkir edip ateşe atmışlardır. Âlimlere ihanet edip gönüllerini kırmışlardır. Şahlarına secde eder, onu ilâh yerine koyarlar. Haramı helal sayarlar, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i ta'n ederler."[387] *"Hz. Aişe'ye küfrederler, bu hususta ki âyeti tekzip ederler. Hz. Peygamber'e hakaret ederler. Bunların küfründe tereddüt eden Müslüman değildir. Bunlarla savaşmak sair kâfirlerle savaşmaktan daha önemlidir. Hz. Ebû Bekir bu uygulamayı yapmıştır. Zira Şam ve Medine civarında çok kâfir varken onlardan önce Müseylemet'ül-Kezzab'a savaş açtı ve onu bertaraf etti. Bu icmâ ile olan bir durumdur. Kızılbaşların nikâhları batıldır. Bunlara miras yoktur."*[388]

Kemalpaşazâde verdiği bu fetvayla Kızılbaşları yerine göre kâfir, mürted ve kâfirden daha kötü saymıştır.[389] Daha sonraları Ebû's-Suud Efendi de Kızılbaşlar hakkında Kemalpaşazâde'nin fetvalarına benzer fetvalar vermiştir.[390] Dönemin başka âlimi Saru Görez (öl. 918/1512) ismi ile şöhret bulan Müftü Hamza Ali b. Abdulkerim de Kızılbaşlar hakkında verdiği fetvalarda şöyle demektedir:

"Ey Müslümanlar, biliniz ki reisleri Erdebiloğlu İsmâil olan Kızılbaş taifesi Hz. Peygamber'in şeriatını, sünnetini, İslâm dinini ve Kur'an'ı hor görmektedirler. Yüce Allah'ın haram kıldığına helal diyen, Kur'an'ı ateşe atan, şeriat kitaplarını tahrip eden, reislerini mabud yerine koyup secde eden, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e sövüp onların hilafetini inkâr eden ve Hz. Aişe'ye küfreden bu Kızılbaş taifesine savaş ilan edilmesine ve şeriat kitaplarımızda verilen direktiflere göre fetva verdik. Zira Kızılbaşlar kâfir durumuna düşmüşlerdir. Bu kâfirlerin cemiyetini dağıtmak bütün Müslümanlara vacip ve farz olmuştur. Bu uğurda ölenler şehit, kalanlar gazi olacaktır. Öldürülen Kızılbaşlar ise cehennemliktir. Onların nikâhları batıldır. Onların tövbelerine ve sözlerine inanılmayıp katledilmeleri gerekir. Kâfirlerle bir olan, fesatlıklarına karışanların da katli vaciptir."[391]

---

386 Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye DiyanetVakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238-240.

387 Ahmet Uğur, "Yavuz Sultan Selim", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/33 (1989), 46; Kemalpaşazâde, "8. Defteri", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (1989), 1216-1220.

388 Kemalpaşazâde, *Fetavay-ı Kemalpaşazâde*, (Âşir Efendi, 270), 45b,46a-48a; Kemalpaşazâde, *Risâle fi tekfîr-i Ravâfız*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Perteu paşa, 621), 31b-32ab; Sabri Hizmetli, *Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 127-128; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 381.

389 Mehmet Saray, *Türk-İran münasebetlerinde Şiîliğin rolü*, 25.

390 Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhu'l-İslâm Ebû's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 25.

391 Müftü Hamza (Sarı Görez), *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 6401), 60a; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, (Ankara: Vadi Yayınevi, 2002), 137-138.

Yine bu hususta fetva veren âlimlerden biri de Hasan b. Ömer es-Sungurî'dir. Kızılbaş adıyla bilinen bu zümrenin görüşlerini açıklayan risalesinde özetle şunları kaydetmektedir: *"Kızılbaş taifesi Mut'a nikâhını caiz görürler, cumayı haram görürler, Şeyheyne (Ebû Bekir ve Ömer) şetm-ı sebb ederler. Bu sebb işini dinlemeyi ibadet addederler ve bundan dolayı cuma sevabı kazandıklarına inanırlar. Namazı cemaatle kılmazlar. Onlara göre masum imam mevcut olmadığından cihat meşru değildir. Hilafet Hz. Ali'nin hakkıdır. İlk üç halifenin hilafeti meşru değildir."*[392]

Ayrıca Sungurî risâlesinin ikinci bölümünde ise şunları zikretmektedir: *"Allâh'ın imamlara hulul ettiğine Cebrail'in risâlette hata ettiğine inanırlar. Şaha secde edip karşılığında sevap umarlar. İlk üç halifeyi ve sahâbenin çoğunu tekfir ederler. Kur'an'ın bazı âyetlerine muhalefet ederler. Hz. Aişe'ye kazf ve iftira etmekle Kur'an'ın bu hususstaki hükmünü inkâr etmiş olurlar. Üstelik bunu sevap zannıyla yaparlar."*[393]

Hasan b. Ömer es-Sungûrî risâlesinin üçüncü bölümünde ise çok çarpıcı ifadeler kullanarak şunları aktarmaktadır: *"Ehli Kıble tekfir edilemez, bunlar nasıl tekfir ediliyor"* diye mukadder bir soruya cevaben şöyle der: *"İslâm'a münafi etvar olmadığı zaman bu hüküm geçerlidir. Ama bu taifenin İslâm'a muğayir çok ahvali (fiil) ve ekvali (söz) vardır."* [394]

Ayrıca Mevla Vaiz Arah ismiyle şöhret bulan Muhammed b. Ömer b. Hamza da Râfizîleri ve özellikle Erdebil müntesiplerini kubh ve zemm ederek onların yaptıkları kötülükleri, seyahat ettiği yerlerdeki insanlara anlatmıştır. Arah, Şam, Halep, Tebriz, Erdebil, Bursa, İstanbul ve civarını gezmiş olduğundan Kızılbaşları çok yakından tanıyordu. O da Padişahı Kızılbaşlara karşı savaş açmaya teşvik etmiştir.[395]

Mahdûm da yukarıda zikri geçen Osmanlı ulemâsı gibi III. Murad döneminde Safevî Devletine savaş açılıp açılmayacağı hakkında kadı olarak görüşünü belirtmiştir. O, birçok olumsuz vasıf ve eyleme sahip olan Râfizîlerle bid'atleri terkedip sünnete tâbi oluncaya kadar savaşılması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre Hz. Ebû Bekir Sıddık'ın zekât vermeyenlerle savaşmasının bu konuda bir delil olarak gösterilebileceğini

---

[392] Hasan b. Ömer es-Sungûrî, *Kızılbaşlığa Reddiye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 197), 88a-94b.

[393] Hasan b. Ömer es-Sungûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, (İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1864), 37a-43b.

[394] Risâlesi için bk. es-Sungûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 40.

[395] Mecdi Mehmet Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik*, nşr. haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/413.

araştırmacının fıkıh ve hadis kitaplarını incelemesi halinde birçok delil bulabileceğini ifade eder.[396]

1.1.6. Dönemin tartışma konuları

Mahdûm özellikle Şah I. İsmâil, Tahmasb ve Şah II. İsmâil dönemlerinde ortaya konulan görüşler hakkında Şîi bilginleriyle ilmî müzakere ve tartışmalara girmiş, görüşlerini ortaya koymuştur. Ayrıca Osmanlı topraklarına dâhil olduktan sonra III. Murad zamanında ortaya çıkan tartışmalı konulara bir kadı olarak katılmıştır. Burada Şah Tahmasb ile başlayarak daha sonra oğlu Şah II. İsmail ve Osmanlı Sultanı III. Murad dönemlerinde vuku bulan tartışmalar ortaya konmaya çalışılacaktır. Şah Tahmasb dönemi tartışma konularını şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Mahdûm'un yaşadığı Tahmasb iktidarında Şiî ulemâ toplumsal hayatta gereksinim duyulan konularda fikirlerini genişleterek tartışma eğiliminde olmuşlardır. Özellikle bilginlere karşı sıcak davranan ve onlara yakınlık gösteren Tahmasb, onları sürekli meclisinde bulundurmuştur. Âlimler ilmi meseleleri bu mecliste tartışmıştır. Tahmasb ilmî meclislerde bulunarak âlimlerin fetvalarına başvurmuş, bu şekilde ülke düzenini kurmaya ve iktidarını sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Âlimlere verdiği maddi destek sayesinde onların ilmî tartışmalara girmelerini ve eserler ortaya koymalarını sağlamıştır.[397] Ulemâdan birçok kişi Şâh'ın meclisinde her türlü konuda tartışma imkânını bulmuştur.[398]

Tahmasb sadece Şiî âlimlerin birbirleriyle tartışmalarına izin vermekle birlikte Şiî âlimlerin Sünnî âlimlerle ilmî münazaralara girmelerini de desteklemiştir. Hatta Şiraz seyyidlerinden Şah Takiyeddin Mahmud'un Sünnî âlim Mîrzâ Cihan Şirazî ile ilmî tartışmalara girdiği kaydedilmiştir.[399]

Tahmasb döneminde tartışılan konulardan biri gaybet döneminde halkın işlerinin yürütülmesi hakkında Şiî ulemânın kendi arasında yaşadığı tartışmadır. İmâmiyye içerisinde ihtilaflı konular arasında bulunan haraç, cizye, humus, zekât, cuma namazı, kıblenin yönü ve Allah'tan başkasına yapılan secde konularında ilmî tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda imamın gaybeti döneminde Şiî âlimler arasında değişik görüşler ileri sürülerek konuların çözülmesi için eserler yazılmıştır. Bu uygulamayla Şiî ulemâ ilk kez kamu düzeni kurmada ve hükümet otoritesi üzerinde Sünnî ulemâya benzer

396 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 177/a
397 Cengiz Kallek, "Şîa Kamu Maliyesi Litaretürü", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2001), 24.
398 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih,* 365.
399 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 148.

konum elde etmiştir. İmâmiyye'ye göre sosyal yaşamın her kademesinde imamın dönüşüne kadar bir rehberin bulunması zorunlu addedilmiştir. Bundan ötürü şeriata hâkim ve içtihatta bulunan ulemâ toplumsal hayatın düzenlenmesinde önemli bir misyon üstlenmiştir.[400]

Yukarıda ifade edilen tartışma konuları Safevî saltanatına bakış açısına göre değişmiştir. Gaybet döneminde cair (zorba) sultanları ve her türlü siyasi iktidarı meşru görmeyen âlimler olduğu gibi Muhakkık Kerekî gibi Safevî sultanını destekleyen bilginler de bulunmuştur.[401] Safevî saltanatının dinî yönden en üst yetkisine sahip olan Kerekî imamın gaybet döneminde humus, haraç ve cizye gibi konuları fıkhî olarak tartışmaya açmış ve saltanatın lehine kararlar vermiştir. Ona göre savaşta elde edilen topraklar kimsenin mülkiyetine tâbi olamaz, alınıp satılamaz. Ancak imam bu topraklardan elde edilen gelirleri harcayabilir. İmam gaybette olduğu için ganimet toprakları Şiîlerin elindeyse kullanılması helaldir. Sünnîlerin bu toprakları kullanması caiz değildir. Zorba sultanın gayri Müslimlerden alınan haraçlardan yararlanması da caiz sayılmıştır.[402] Ayrıca Kerekî, *"adil bir fakihin, mümkün olan bütün konularda İmam'ı temsil etmesi gerektiğini"* belirtmiştir.[403] Böylelikle Şiî ulemâ siyasi otorite ile birlikte entegre olmaya başlamıştır.

İlmi tartışmaların en önemlisi Kerekî ile Şeyh İbrahim Katifî (öl. 1539) arasında yaşanmıştır. Devrin bu iki önemli bilgini arasında yaşanan tartışmalar diğer âlimlere de sirâyet ederek imamın gaybet dönemindeki ihtilaflı meseleler tartışmaya açılmıştır. Tahmasb'ın saltanatına meşruiyet kazandırmaya çalışan Kerekî, imamın gaybetinde fakihlerin ceza hukukunu uygulaması, iyiliği emretme ve kötülükten menetme, cuma namazının kılınması vb. konuların fakihlerin yetkisine dâhil olduğunu belirtmiştir. Gaybet döneminde fakihler olmadan cuma namazının kılınamayacağını savunan Kerekî, fetva yetkisine sahip olan bir fakihin cuma namazını kıldırabileceğini söyleyerek Şîa bilginleri arasında tartışma konusu olan önemli bir meselenin ulemânın yetkisi dâhilinde olduğunu belirtmiştir.[404]

Yukarıda iki Şiî bilginin niyabet konusundaki tartışması Şiî ulemâyı, gaybet

---

400 Şahruh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulemâ-Devlet İlişkileri*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 38.

401 Hanifi Şahin, "Şerif el-Murtezâ'nın "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 317-328.

402 Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din,* 167-168.

403 Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 126. "Şiî usûlü'l fıkhında akıl neye hükmederse aynı şekilde şeriat da ona hükmeder" kaidesi vardır. Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 30.

404 Ahmet el-Katib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 429; Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 128.

dönemlerinde toplumu olası bir dağılmadan korumak amacıyla hal çareleri aramaya sevk etmiş rivayetlerle İmamların vekilleri olma görevi sadece ulemâya tahsis edilmeye çalışılmıştır.[405] Ulemâ, imâmet müessesesinin yerinin doldurulamayacağını bilmesine rağmen, ortaya çıkan zaruretten dolayı, İmam'ın nâibleri (yardımcı) konumuna yükseltilmişlerdir.[406] Gaybet-i Suğra dönemindeki niyâbet-i hâssa (imamın özel temsilcisi olma) prensibine dayanarak sefirlerin üstlendiği liderlik görevi, niyâbet-i âmme (imamın genel temsilcisi olma) esasından hareketle ulemâ tarafından üstlenilmiştir.[407] Şeyh Müfîd, gaybet durumundaki İmam'ın görevlerinin ortaya çıkmasına kadar bizzat yönetici veya emirler tarafından üstlenildiğini açıkça ifade etmiştir.[408]

İmâmî âlimler, bu sayede ictihadı üstlenerek, kendi politik müesseseleri olan imâmet doktrinini dünyevileştirme yolunda geniş bir hareket alanı elde etmişlerdir. Söz konusu durum, İmâmiyye'nin fiili liderliğini elde eden âlimlere yepyeni bir sorumluluk yüklemiştir. Bu şekilde, dini otoritenin bağımsız âlim kişileri olarak Gaib İmam'ın fonksiyonlarını ortaklaşa yerine getirmeye başlamışlardır. Görevlerinin idrakinde olan âlimlerin bu gayretleri, aynı zamanda Şiî entelektüel faaliyetlere de büyük bir ivme kazandırmıştır.[409]

Gaybetle bir İmam'dan mahrum olmuş gibi gözüken Şiîler, imâmeti fakîhler yoluyla devam ettirerek bu eksikliği hissetmemişlerdir.[410] Şiî düşüncenin fukahâ tarafından temsil edilmeye başlanması, Şîa'yı içerisinde bulunmuş olduğu çıkmazdan kurtaran bir unsur olmuştur.[411] İmâmî fukahânın yetkisinin genişletilmesi, İmâmî topluluğunun birlikteliğine de önemli katkı sağlamış, Şiîleri daha fazla parçalanmaktan korumuştur.[412] İmam'ın yokluğunda dinî ya da politik süreçlerde yetkin merci olarak sadece ulemâ kalmıştır. Bu niyabet düşüncesi bir yandan Şiî toplumunu konsolide ederken, diğer yandan imamsız bir topluma kolay intibakta yardımcı olmuştur.[413]

---

405 Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib, *el-İhticâc*, thk, Seyyid Muhammed Bakır el- Horasan, (Kum: y.y., 1385/1966), 2/283; Şeyh Müfid, *el-Mesailü'l-aşere fi'l-ğaybe*, thk Faris Tebriziyan, (Kum: y.y., 829/1426), 10; Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Biharü'l-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1403/1983), 2/90.

406 Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Kitabu'l-Gaybe*, (Kum: y.y., 819/1417), 215.

407 Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik,* 48.

408 Bk. Müfîd, el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe, nşr. Fâris el-Hasûn, (Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1414/ 1993), 3/25.

409 Bk. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, The Just Ruler (al-sultân al-adil) in Shi'ite İslâm, Oxford 1988, p. 57.

410 Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 236.

411 Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*, 48.

412 Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 237.

413 Bk. Kohlberg, ‚Imam and Community in the Pre-Ghayba Period,' Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), New York: State University of New York Press, 1988, p. 40.

Bir başka tartışma ise Kerekî'nin saltanatla olan ilişkisine sıcak bakmayan İbrahim Katifî, *"Risâle fi salat-i'l-cum'a"* isimli eserinde gaybet döneminde cuma namazının kılınmasını haram saymasıdır.[414] Katifî, imamın gaybeti döneminde fakihin zekât toplaması ve dağıtmasına karşı çıkarak Şiî ulemânın otoritesinin temel kaynağı olan uygulamaya destek vermemiştir. Ayrıca cai (zalim) sultandan alınan hediyelere karşı çıkmış, imamın yokluğunda ortaya çıkan herhangi bir otoriteyi de meşru görmemiştir.[415]

Gaybet döneminde haraç alınıp alınmayacağı hususuna ise imamın yönetimi olmadığı için Tahmasb yönetimine tam anlamıyla destek vermeyen Kerekî, Şiîliğin yayılması ve güçlenmesi için devletin imkânlarından yararlanmayı gerekli görerek zekâtın Safevîlere verilmemesini istemiş ve zekâtın fakihe verilmesinin daha yerinde olacağını belirtmiştir. Cihadın ise imamın özel iznine bağlı olarak yapılabileceğini söylemiştir.[416] Kerekî dışındaki hiçbir âlim İslâm'a uygun bir cihad olmadığını bildiklerinden Tahmasb'a sefere çıkma konusunda destek vermemiştir.[417] Emir Gıyaseddin Mansur ve Kerekî arasında kıblenin yönü konusunda çıkan ihtilafta Şah, Kerekî'yi desteklemiştir.[418]

Dönemin bir diğer önemli bilgini Şehid-i Sanî (öl. 911-966) özellikle cuma namazı konusunda Kerekî'yi eleştirerek cuma namazının farz olduğunu belirterek hiçbir şarta tâbi tutmamıştır. Kerekî'yi eleştirerek cuma namazının yalnızca fakih tarafından kıldırabileceğini söylemesini eleştiren Şehid-i Sanî, fakihin humus toplanması esnasında özellikle imamın payını almasına karşı çıkarak Kerekî'nin fakihin otoritesini artırmasını eleştirmiştir. Aynı zamanda gaybet döneminde cihad ilan etmek ve devlet kurmak gibi konularına değinmeyerek bu konuda görüş beyan etmekten kaçınmıştır. Mukaddes Erdebili de Şehid-i Sanî'ye katılarak cuma namazının farz-ı ayn olduğunu ve bunun için imamın izininin gerekmediğine dair fetva vermiştir.[419]

Tahmasb'ın desteğini arkasına alan diğer bir âlim olan Harisî de cuma namazının kılınmamasının halk nezdinde olumsuz sonuçlar doğuracağı ve Şiîliğin yayılmasının

---

414 Seyyid Haşim Akaçeri, *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevî*, çev. Muammer İskenderoğlu, (Tahran: İntişarat-ı Tarh-ı Nu, 1431/2010), 141.

415 Kallek, *"Şîa Kamu Maliyesi Litaretürü",* 44; Daha geniş bilgi için bk. Menderes Kurt, Safevi Dönemi Şiî Ulemâ ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine, *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2018), 61-87.

416 Ahmet el Kâtip, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, (Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2016), 430-432.

417 Akaçeri, *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevî,* 105.

418 Akaçeri, *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevî,*135-138.

419 Kâtip, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi,* 434-435.

gecikeceği gerekçesiyle cuma namazının kılınması gerektiğini belirtmiş ve yeniden ihyası için çaba göstererek halk arasında yaşatılması için uğraş vermiştir.[420]

Dönemin bir diğer tartışma konusu ise secde meselesidir. Türkmenler arasında eski bir gelenek olan hükümdarlara secde etme anlayışı Tahmasb'ın devam etmesini istediği bir ritüeldir. Kızılbaşların mürşid-i kâmili olan Şâh'a gösterilen hürmetin bir neticesi olduğu için ona secde ederek af dilemeleri veya ona karşı sevgilerini göstermeleri yaygın bir anlayıştır.[421] Tahmasb, bu konuda Şiî âlimlerden fetva almaya çalışarak otoritesini güçlendirecek girişimlerde bulunmuştur. Özellikle Safevîlerin düşmanı olan, sürekli savaş halinde oldukları Özbekler, secde etme meselesinden dolayı Şiîliğin sapık inançlardan oluştuğunu söyleyerek insana secde etmeyi haram saymışlardır.[422]

Şah Tahmasb'a yapılan secdeyi Şiî âlimler kendi aralarında tartışarak şer'î olarak doğru olup olmadığı konusunda görüş belirtmişlerdir.[423] Şâh'ın gücünün etkisi altında olan âlimler de bu uygulamayı desteklemiştir. Tahmasb'a yapılan secde konusunu devrin âlimlerinden Şeyh Hüseyin b. Abdussamed Amilî de tartışmıştır. Yayımladığı fetva ile Tahmasb'a secdeyi şer'ân caiz görmüştür.[424]

Hükümdara secde etme konusunda Safevî bilginlerinin genel olarak cevaz vermelerine rağmen İlhanlı dönemi âlimlerinden Allâme Hillî tarafından hoş görülmemiştir. Bu olay Safevî devrindeki âlimlerin Şiî siyaset nazariyesi konusunda yararlandıkları Hillî'den bu konuda ayrı düştüklerini göstermiştir.[425]

Hükümdara secde edilmesi meselesi Şah Tahmasb'ın iktidarını sağlamlaştırıcı bir etkiye sahip olduğu için uzun yıllar etkisini koruyarak devam etmiştir. Ancak otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra 970/1562 yılında yayımladığı fermanla secde uygulamasını yasaklamıştır.[426] Şah II. İsmâil dönemi tartışma konularnıı şöyle izah etmek mümkündür:

Şah II. İsmâil döneminde tartışılan konuların başında İmâmiyye Şîası'nın sahâbeye, aşere-i mübeşşereye, ilk üç halifeye ve özellikle Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'ye ta'n ve

---

420 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî*, 118; Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din*, 242-243.
421 Akaçeri, *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevî,* 90.
422 Dağlar *Şah Tahmasb'ın Dinî Siyaseti*, 127-135.
423 Şiî âlimler arasında yapılan tartışmalar için bkz: Muhammed Taki Meşkuriyan, *Macera-i Secde-i Ber Şah der derbarey-i Şah İsmâil-i Evvel (H.907-930) ve Şah Tahmasb-ı Evvel (H.930-984)*, 111-113.
424 Seyyid Haşm Agacery, *Mukaddimeî ber Munasebat-ı Din u Devlet asr-ı Safevî*, çev. Muammer İskenderoğlu, (Tahran: İntişarat-ı Tarh-e No, 1431/2010), 162-163.
425 Hanifi Şahin, "Sebep ve Sonuçları Bakımından Olcayto Sultan'ın Şiîliği", *Türk kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi* 1/64 (2012), 119.
426 Meşkuriyan, *"Macera-i secde-i ber şah der derbari Şah İsmâil-i evvel (907-930) ve Şah Tahmasb-ı evvel (930-984)", Pejuhaşhay-i Tarih-i*, 117.

tel‘inde bulunması gelmektedir. Bunların yanında Şah II. İsmâil iktidarında Mut‘a nikâhının durumu, kardeş katlinin meşru olup olmaması, bununla birlikte paranın üzerinde yazılı bulunan “*Lâilâhe illallah Muhammed Rasulullah Aliyun Veliyullah*” ibaresindeki “*Aliyun Veliyullah*” ibaresinin kaldırılması gelmektedir.[427]

Şah II. İsmâilîn bu tartışmalar içinde attığı en büyük adımlardan biri Hz. Aişe ile ilgilidir. İskender Bey Münşî, bu meseleye dikkat çekerek şunları kaydetmektedir:

> *“Şah II. İsmail, Şiî bilginlerden Hace Efzel Türke’yi tel’in ve teberrâ konusunda sorgulamıştır. Şah II. İsmâil, bu bilgine; Şîa taifesinin peygamberlerin muhterem hanımı Hz. Aişe’yi niçin ta‘n u la‘n ettiklerini, oysaki onunla, yani Hz. Aişe ile ilgili âyet nazil olduğunu, hatta Cemel Savaşından sonra bile Hz. Ali’nin bu konuda ona serzeniş etmediğini ve saygıyla evine gönderdiğini söylemiştir.”*[428]

Tabiî olarak bu meselede Şah II. İsmâil Kur’ân-ı Kerîm’e dayanmaktadır. Orada Hz. Peygamber’in zevceleriyle ilgili âyetler bulunmaktadır. Nitekim âyet-i kerimenin mealinde şöyle buyurmaktadır: *“Peygamber, mü’minlere canlarından ileridir. Onun eşleri de onların anneleridir.”*[429] Hz. Aişe konusuna temas eden İskender Bey Münşî daha sonra şunları kaydetmektedir:

> *“İsmâil Mîrzâ bu sorunu birkaç mecliste bazen kinaye ile bazen de müstakim bir şekilde açıkça ortaya koymuştur. Ulemânın bu soru-cevaba belli bir açıklaması bulunmuyor ve onlar her defasında bulundukları konuma göre bu konuda kendi aralarında gizlice konuşuyorlardı. Cennetmekân Şahın zamanında tesennüne rağbetine göre eleştirilen Mîrzâ Mahdûm Şerîfî, İsmâil Mîrzâ’nın düşüncesini onaylayan deliller getirdiği için gün geçtikçe Şah tarafından yüceltildi. O, perde arkasından çıkarak Sünnet ehlinin mezhebinin güçlenmesi ve ilk üç halifenin lanetlenmesine son verilmesi hususunda ulemâyla tartışıyordu. Ulemâ ise ekser hallerde onun söylediklerine karşı çıkıyor, kendisini az savunuyorlardı.”*[430]

Görüldüğü üzere ulemâ daha çok korkularından bu konuda susmaktadır. Bu anlamda onun halifesi görevine ulaşmış Bulgar Halife ile tartışması ilginçtir. Konuya temas eden İskender Bey Münşî şunları kaydetmektedir:

> *“Şah II. İsmâil başka bir zamanda da Halîfetu’l-Hulefâ makamında olan Bulgar Halifeyi çağırıp ona, “Eğer bir kimse senin zevcene halkın gözü önünde küfretse ne yaparsın? Bu senin hoşuna gider mi?” diye sorduğunda Bulgar Halife, “Hayır hoşuma gitmez.” demiş. Bunun üzerine Şah II. İsmâil: “O zaman neden halk Allah’ın Rasulünün mutahhar haremine la’n etmektedir” demiştir. Bulgar Halife Şah II. İsmâil’in suali üzerine: “Küfür söylemek haramdır, Allah’ın rahmetinden uzak demektir. Bir kişi tel’in ederse onu Allah’a havale etmiş olur, yani bunda problem yok, Allah isterse cezalandırır demiştir. Şah II. İsmâil bunun üzerine, “Sen avam bir Türk erkeğisin. Söyle bakalım kim öğretti bunu sana, kimden öğrendin?” Ancak Bulgar Halife bunu kimden öğrendiğini söylememiş ve “Şah Tahmasb zamanında âlimlerden işittim.”*[431]

---

427 Türkmen İskender Bey Münşî, *Tarihe Âlamareye Abbâsi, (Abbasın Dünyanı Bezeyen Tarihi)*, çev. ve Notlandıran, Ogtay Efendiyev - Namig Musalı, (Bakü: Tahsil Neşriyatı, 1430/2009), 1/438.

428 Münşî, *Tarihe Âlamareye Abbâsi*, 393-394.

429 el-Ahzâb 6/33.

430 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil’in Dinî Vahdet Politikasına Dair,* 17.

431 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil’in Dinî Vahdet Politikasına Dair*, 77.

Şah, Hz. Aişe hakkında yapılan iftiralar karşısında susmamış ve tepkisini göstermiştir. Ayrıca ezanda yer alan "*Ali veliyyulah"* ifadesi ve paraların bir tarafına yazılmış olan *"Lâilâhe illallâh Muhammedun Rasulullâh Aliyun veliyullâh"* ibareleri hakkında düşünmüştür. Bu paraların alış-verişlerde Mecusî, Ermenî, Hindu ve Yahudilerin ellerine geçtiği ve diğer gayri müslimlerin de onları kullandıkları ve *"Ona ancak temiz olanlar dokunabilir*"[432] anlamındaki âyet gereğince bu paraların üzerindeki mübarek kelimelere el sürmelerinin doğru olmadığını ve yasaklanmış işlerden olduğunu ileri sürerek, bunların yerine halkın hoşuna gidebilecek neler yazılabilir diye düşünmüştür.[433]

Bir gün bir oturumda Şah, *"Dostlar bizim adımızı kötüye çıkardıklarından bunu paraların üzerinden kaldırırsak, bunu da kendi taraflarına çekerek, "Aliyun Veliyullâh" ibaresini sikkeden kaldırmak için bunu yaptı diyecekler"* dedi. Buna rağmen bir fermanı ile *"Aliyun Veliyullah"* ibaresini sikkelerden sildirtmiştir. Sikkelerin üzerine Hz. Ali'yi öven cümleler yazılmasına rağmen Kızılbaşlar ve Şiîler Şahın bu uygulamasıyla Sünnî olduğuna kanaat getirmişler ve bu nedenle ona karşı büyük tepki göstermişlerdir.[434] Kızılbaşların itiraz ve tepkileri Şahın kulağına gelince Şah onların şerrinden kurtulmak için geri adım atmak durumunda kalmış ve Hz. Ali'nin medhi için sikkelerin üzerine şu beyitleri yazdırmıştır: *"Maşrıktan mağribe kadar imamla dolu olsa, Ali ile onun evladı bize yeter."* Diğer tarafında da kendi ismi ile paranın basıldığı yerin yazılmasına karar vermiştir. Belirlediği muayyen bir vakitte para bastırılıp, onun ismi ile de paralar süslenmiştir.[435] Aslında basılan paraların üzerinde yazılan, *"Sararsa imamlar bu cihanı, bize yeter Ali ve hanedanı"*[436] beyti, Şah II. İsmâil'in neyin uğrunda mücadele ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Şu bir gerçektir ki, Hz. Ali'ye yönelik muhabbet, hem Sünnî hem de Şiî âleminde aynıdır. Fakat bu konudaki bazı ifrat düşünceler, ciddi farklılıklar yaratmaktadır.

Şahın yaptığı bu uygulama aslında sembolik olan bir durumu gerçek mecrasına taşımaktadır. Zira İmamiyye Şîası Hz. Peygamber döneminde uygulana gelen ezan şeklini değiştirmiş ve bu sayede Hz. Ali'ye velayeti ilan etme bakımından formüle etmeye çalışmıştır. Kaynakta Şah II. İsmâil'in ne Sünnîliğe rağbetinden ne de bu kutsal kelâmdan şüphelendiğinden bahsedilmektedir. Onun, paranın üzerinden bu sözleri sildirip daha güçlü sözleri yazdırması, yalnız İslâmi vahdete hizmet amacını taşımaktadır.

---

432 el-Vâkıa 56/79.
433 Münşî, *Tarih-i Âlem- Ârâ-yi Abbâsî*, 249; Münşî, *Tarih-i Âlem- Ârâ-yi Abbâsî*, 438.
434 Münşî, *Tarih-i Âlem- Ârâ-yi Abbâsî*, 217; Esterâbâdî, *Tarih-i Sultânî*, 100.
435 Azimli, *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair,* 80.
436 Türkmen İskender Bey Münşî, *Dünyanı Bezeyen Abbasın Tarihi* (Tarihe-AləmarayeAbbasi), çev. Şahin Ferzeliyevi (Bakü: Şerg-Gerb, 2010), 1/32.

Ezana "*Ali veliyyullah"*ın eklenmesi, Şiî olmayanlar arasında da Şiîliği yaymanın yollarından biri olarak görülmüştür. Böylece kamuya yansıyan ritüeller yavaş yavaş sosyal ve dini hayatın merkezinde yer almaya başlamıştır. Bu iş devlet politikası olarak ısrarla takip edilmiştir. Safevîler bununla bir gelenek oluşturmak istemişlerdir. Çünkü gelenek; alışılmış bir düzen kurar ve insanları kendine bağlar. Bu gelenek onların siyasi ve dini anlamda meşruiyetini anlamlandırma anlamı taşımaktadır. Mezhep üzerinden kurumsallaşmasını tamamlamaya çalışan Safevîlerin, "*Ali veliyyullah"* üzerinden yürütmeye çalıştığı politika bunu ifade eder. Bu ezan şekli, hem Safevîlerin meşruiyetini temin etmiş hem de Şiîliğin kendisini açıkça ifade etmesine imkân vermiştir. Safevîlerin katkısıyla "*Ali veliyyullah"* ifadesi, "maddi, sembol ve işlevsel" olmak üzere üç anlam boyutuna kavuşmuştur.[437] Artık ezan sadece insanları namaza çağırmak için okunan bir araç olmaktan çıkmış, bir sembol haline gelmiştir. Ezan, bir toplumu farklılaştıran, gruba aidiyeti işaret eden bir sembol olmuştur. Bu duruma vakıf olan şah durumu düzeltmek için mücadele etmiş fakat çevresindeki Râfizî gurubun şerrinden çekinmiş ve bunu hayata geçirememiştir.

Safevîlerle başlayan bu anlayış, günümüze kadar, ideolojik arka planları yenilenerek, okunmaya ve savunulmaya devam etmektedir. Çünkü "*Ali veliyyulah"* lafzı, sadece Şiî doktrin veya inanç savunması yapmamaktadır. Bunun yanı sıra o, güçlü bir şekilde Şiî kimliğin ifade edilme biçimidir. Bu özelliği nedeniyle "*Ali veliyyulah"* ifadesi, hem geçmiş dönemlerde hem de şimdilerde Şiî inançların üstünlüğünü göstermek için kullanılmaktadır.

Sultan III. Murad dönemi tartışma konularına bakıldığında bu döneme dair bazı önemli noktaları ele almak mümkündür. Sultan III. Murad döneminde tartışılan en önemli meselelerden biri; Sünnî kesime zulmeden, bu kesimi kendi mezhepleri olan İmâmiyye'ye zorla kabul ettirmeye çalışan,[438] ayrıca Osmanlı halkının inancını bozmak için çeşitli gayretler içinde olan ve bunu da her fırsatta gösteren bir devlete karşı savaş açılıp açılmaması noktasında olmuştur.[439] Zira III. Murad'ın ecdatları da bu tür sorunlarla karşılaşmış, bunu çözmeye çalışmış ve uzun bir dönem bu devletle savaşılmamıştır. Şah II. İsmâil'in katledilmesinden sonra Şahlığa getirilen kardeşi Muhammed Hudabende döneminde Şiî mezhebine canlılık getirme gayretiyle Osmanlı topraklarına müdahale

437 Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. M. Emin Özcan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 31.
438 Celâlzâde, *Selimnâme,* 272-273.
439 Rumlu, *Safevî Şahı II. İsmâil Kahkaha Kalesi'nin 20 Yıllık Mahpusu,* 252.

edilmiş, buradaki halk etkilenmeye çalışılmıştır.[440] Bu problem III. Murad saltanatında da gün yüzüne çıkmış, o da bu problemi dedesi ve babası gibi halletmeye gayret göstermiştir. Safevîlerle her ne kadar savaş yapılmadan bu durum halledilmeye çalışılsa da dönemin Şahı Hudabende'nin, Osmanlı toprakları üzerinde İmâmiyye'yi canlandırma girişimi, bu devletle savaşmanın gerekliliğini ortaya koymuş ve o dönemde Mustafa ve Koca Sinan Paşa gibi bazı vezirler, bu seferlerin bir an önce başlamasının elzem olduğu konusunda padişahı teşvik etmişlerdir. Dönemin sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa ise bu seferin yapılmasının hem sosyal yaşama hem de ekonomiye getireceği büyük zarardan dolayı karşı çıkmıştır. Bu seferle Azerbaycan'ın önemli bir kısmı alınmış ve orada ikamet eden Sünnî halk Safevîlerin zulmünden kurtarılmış ayrıca Osmanlı tebaası da bu mezhebin aşırı görüşlerinden bertaraf edilmiştir.[441]

1.2. Mîrzâ Mahdûm'un Hayatı, Eserleri, Bilgi Kaynakları ve Usûlü

1.2.1. Hayatı

Mîrzâ Mahdûm, ecdadının vatanı olan ve günümüz İran sınırları içinde bulunan Şîraz kentinde,[442] 947/1540 yılında dünyaya gelmiştir.[443] Asıl adı el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî İbn Seyyid Şerif Mu'înuddîn Eşref'tir.[444] Daha çok Mîrzâ Mahdûm lakabıyla tanınıp şöhret bulmuştur.[445] Mahdûm kendi soyunu *en-Nevâkid* adlı eserinde şöyle kaydetmektedir:

> *"Ben, kerem deryâsında coşkun bir dalga ve sağanak bir yağmur olan kapının; Sultanların başına bir taç, saltanat bedeninde bir gövde, kralların gözüne bir sürme, hâkimiyetin gözbebeğine bir sürmelik, fetih için bir ok ve zafer için keskin bir kılıç olan bekçisiyim. Saygın ve erdemli kimseler için bir örnek, yüksek mertebeler için bir gölgeyim. Karakter isteyen kimse için ayna, kalplerin murâdı için timsalim. Boynu bükük kul, şerefli isminden bahsetti. Durumun hakikatini ortaya çıkaran sözlerden biraz daha bahsedeceğim. Bahsedilen bekçinin oyum, babası tarafından, Taberistan Kralı ed-Dâi es-Sağir vâsıtasıyla, barışı savaşmaya tercih eden Sıbt-ı Ekber'e (Hz. Hüseyin) kadar uzanır. Onu, "Seyyid" diye isimlendiren kişi, gençlerin ve yetişkinlerin seyyididir. Babam büyük Sünnî âlim el-Şerif Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî'nin (1339/1411) torunlarından Mîr Seyyid Şerif Şîrazi'dir. Onun babası Abdülbaki Seyyid Şerefüddin Ali'dir. Seyyid Şerif, el-Mürtezâ Taceddin'in oğludur. Taceddin'in annesi,*

---

[440] Mehmet Dağlar, "Safevî Devleti'nde Şah II. İsmâil ve Muhammed Hudabende Dönemlerinde Kızılbaş Hâkimiyeti (1574-1587)", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Bahar 2018), 65.

[441] Erhan Afyoncu, "Sokullu Mehmet Paşa", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/354-357.

[442] Mahdûm, *zâhiretü'l-ukbâ fî zemmi'd-dünya*, (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III. Ahmed, 001501), 261a.

[443] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 156b; Rosemary Stanfield makalesinde Mîrzâ Mahdûm'un doğum tarihinin 951/1544-45 olduğunu belirtmiştir. Oysaki Mahdûm'un doğum tarihi 947/1540 yılıdır. Zira o, *Kitâbu'n-Nevâkid* adlı eserinde h. 972 yılıda 25 yaşında olduğunu belirtmiştir. Buda h. 947 ye tekabül etmektedir. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda doğum tarihinin 947/1540 yılı olduğu söylenebilir.

[444] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 8a.

[445] Bazı kaynaklarda asıl adı verilmeyip lakabı olan Mîrzâ Mahdûm olarak zikredilmesi yanlıştır. Asıl adı olan ve doğru yazılması gereken ismi Mu'inuddin Eşref'tir. Zira *Kitâbu'n-Nevâkid* adlı eserinde asıl isminin bu olduğunu kaydetmiştir.

tarihçiler tarafından serbudâr olarak bilinen Ali el-Müeyyed'in kız kardeşidir. Taceddin'in anne tarafından dedesinin amcası Muhammed b. Seyyid el-Şerif el-Cürcânî'dir. El-Cürcanî'nin halası Mazandaran sultanının kızıdır. Taceddin'in babası Seyyid Mürtezâ,[446] Seyyid Murtezâ'nın annesi Aişe ise, Seyyid Şerif Ali el-Hüseynî el-Cürcânî el-Nakşibendi'nin kızıdır.[447] Dedesi Seyyid Fahreddin Haydar el-Huseynî'nin annesi, Allame Sadreddin Muhammed'in kız kardeşidir. Ebû Ali Abdullah'ın babası Seyyid Hüseyin el-Âmilî'dir. el-Âmilî'nin annesi Gazan Han'ın veziridir. Hüseyin'in babası, Muhammed Hasan b. Seyyid Tahir er-Radavî'dir. Hasan'ın babası, Ebû Bekir Abdullah'tır. Adı Tahir Ebû Muhammed olan Seyyid Hasanî,[448] Tahir, Ebû Hasan Haşim'in oğludur. Ebû Hasan Haşim, Ebû Hafs'ın oğludur. Hafs Arab Şâh, Ebû İbrahim Nasır'ın oğludur. O, Mehdî lakabıyla bilinen Muhammed Zeyd bin Kasım Abdullah b. Hasan Ali b. Hasan'ın oğludur. Mehdî'nin annesi, ed-Daî el-Kebir Hasan ibn Zeyd'in kızıdır. Mehdî, Zeyd'in oğludur. Zeyd, ed-Daî es-Sağir lakaplı Muhammed'in oğludur. ed-Daî el-Kebir ve ed-Daî el-Sağir, Zeyd'in oğullarıdır. Zeyd b. Muhammed b. İsmâil b. Hasan b. Zeyd, İmam Hamam Seyyid'in en büyük oğludur. Hamam, Hasan b. Ali'nin oğludur. Hasan'ın annesi ise Hz. Fatıma'dır. Hz. Fatıma ise Hz. Muhammed'in kızıdır."[449]

Bu şekilde Hz. Fatıma'ya kadar şeceresini sayan Mahdûm, Hz. Peygamber soyundan geldiğini ispatlamaktadır. O, anne tarafı soyunu ise şu şekilde vermektedir:

"Validemin nesebi ise Abdurrahman ed-Darîr vâsıtasıyla, zikri geçen İmama ulaşır. Âlim ve şâir olan Seyyid Mîr Eşref Kâdî Cihan Seyfi Huseynî el-Kazvinî'nin kızıdır; Yani büyükbabası Kadı Cihan'dır.[450] Dedemin annesi, yüce kemâlatından dolayı övgüye muhtaç olmayan es-Seyyid es-Sened Sadruddin Muhammed ed-Deştekî'nin kızıdır. Oğlu da gerek âlimler, gerekse câhiller katında üstün faziletleriyle bilinen Seyyid Gıyâsüddîn Mansûr es-Sânî'dir. Babaannemin babası, efrâd ve abdâl evliyâlardan sayılan Seyyid Nimetullah el-Velî'nin torunlarındandır.[451] Annem aynı zamanda İmam Abdurrahman Darîrat'ın torunudur. Nesebimiz, ilim tacını süsleyen Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye uzandığı için bize Sâdât-ı Şerifiyye denilmektedir. İftihâr edilecek bu nesebin nasıl olduğunu tafsilâtıyla açıklar mısın? diye sorarsan. Derim ki: Dedemin dedesi, onun kızı olan Aişe'nin oğludur. Ayrıca babamın dedesi, onun oğlunun kızı Fatıma'dandır. Bu benim soy ağacımdır. O şecereyle erdemli insanlar katında, berrâk bulanıktan, tuzlu tatlıdan ayrılır."[452]

Görüldüğü üzere Mahdûm'un nesebi anne tarafından Hz. Hüseyin ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye baba tarafından Hz. Hasan yoluyla Hz. Peygamber'e kadar uzanmaktadır. Bu yönüyle o, hem seyyid hem de şerif'tir. Ecdadının çoğu Hz. Fatıma'nın neslindendir. Mahdûm, şeceresini zikrederken Hz. Peygamber'in soyundan geldiği için Allah'a hamdetmiş, bunu zikrederken hiçbir zaman yeryüzünde yüceliği istemediğini ve bir amaç olarak arzu etmediğini ifade etmiştir. Çünkü bu hasletlerin Allah'a karşı fakir ve aciz kimselerin sıfatları olduğunu belirtmiştir. Onun arzuladığı tek şeyin dağların dahi onun sebebiyle sallandığı Hz. Peygamber'e bağlı olan nesebini zikretmektir.[453]

---

446 Sufilerin öncüsü anlamına gelmektedir.

447 O, Şîraz'da babasının vefatından sonra ulemânın ileri gelenlerinin sorunlarını çözmüştür. el-Cürcânî'nin yazılarını tashih etmiş, babası ve erkek kardeşi gibi meşhur bir âlim olmuştur. Buradan hareketler bu malumat Mîrzâ Mahdûm'un soyunun güçlü bir kültür birikimine ve siyasî geleneğe dayandığı sonucunu vermektedir.

448 Taberistan hükümdarı olmuştur.

449 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202a.

450 Kadı Cihan, Şâh Tahmasb'ın vezirliğini yapmıştır.

451 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202a.

452 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202b.

453 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202a.

Şiî kaynaklarına göre ise Mahdûm'un ailesi, Şiîliğin köklü ailelerinden biridir. Mahdûm, Muhakkik el-Kerkî'nin oğlu olan fakih Şeyh Abdülâl'in damadıdır. Seyyid Hüseyin el-Müctehid ile de aile bağları olduğu ve Safevî ailesinin bazı fertleriyle de akrabalık ilişkisi bulunduğu ifade edilmektedir.[454]

Başta dedeleri Mîr Seyyid Şerif el-Cürcânî olmak üzere bu aileden birçok âlim ve filozof yetişmiştir. Mahdûm'un ailesinin sarayda yaşaması onun elit bir çevrede saray eğitimi almasına olanak sağlamıştır. Bu vesileyle genç yaşta saray kültürüyle tanışmış, buranın örf ve âdetini öğrenmiş, aldığı kaliteli eğitim sayesinde büyük tecrübe kazanmış ve ilerleyen zaman diliminde bu tecrübesini devlet işlerinde etkin bir şekilde kullanmıştır. Buradan hareketle Mahdûm'un soyunun münevver aileye sahip olduğunu ve siyasi bir geleneğe dayandığını ifade etmek mümkündür.[455]

Mahdûm'un dedesi ve babası, Şah I. İsmâil ile Şah Tahmasb zamanında Safevî sarayında önemli görevler ifa etmişlerdir. Babası, Sultan Tahmasb yönetiminde önce emirlik, daha sonra ise vezirlik görevine getirilmiştir.[456] Bilgin bir aile geleneğinden gelen ve geniş bilgi birikimine sahip olan Mahdûm, kendisinden Safevî Devleti'nde vazife alması istenmiştir. Özellikle babası, bu konuda kendisine telkinde bulunmuş hatta zorlamış fakat o, görev almaktan uzak durmaya çalışmıştır.[457] Mahdûm, bu durumu şöyle aktarmaktadır:

> *"Babam (Allah onu affetsin) zorla ve istemeden Şah Tahmasb'ın veziri olup el-Bab'a intikâl ettiğinde, saltanat merkezi Kazvin idi. Pers hükümetindeki konuma binâen, beni yanına getirip mal ve akarlarını kayıt altına aldı. Ben de orada ilim tahsîl etmek için kaldım. On yedi yaşıma geldiğimde annemin babası babamdan benim Kazvin'e dönmemi istedi. Annem de dedeme bu talepte yardımcı oldu. Benden istediklerini, bir yaratılana secde etmem gerektiğinden dolayı reddettim. Zira Sultan'ın kaldığı yere giren herkes bunu yapmak zorundaydı. Benim reddetmem karşısında ısrarcı oldular. Hatta babam benim gelmem konusunda Sultan'dan emir çıkararak beni mecbur etti. Bunun üzerine onların yanına gittim. Sultanın huzuruna girdikten sonra şah kendşisine secde ettiğimi zannederek herhangi bir tepkide bulunmadı bende Allah'ın inayetiyle bu zor durumdan kurtulmuş oldum. Güzel tevafuklardan biri Şâh'ın o günlerde secde etmeyi yasaklaması ve bununla alâkalı ilânlar yapmasıydı. O günden sonra bu zor duruma düşmedim."*[458]

Bu olaydan sonra Tahmasb Şîraz halkını irşad etmesi için Mahdûm'u görevlendirmiştir. Zira Mahdûm, hayatının daha baharında hitabet ilmini iyi öğrenmiş, birçok İslâmî ilme vakıf olmuş ve çevresi tarafından takdir edilmiş genç bir âlim seviyesine ulaşmıştır. O, Şah Tahmasb yönetimi boyunca, önce Safevî saltanatının merkezi

---

454 Ghereghlou, A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mîrzâ Makhdûm Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy, p.153-194.
455 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202b.
456 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 116a.
457 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 115b.
458 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 116b.

olan başkent Kazvin'deki Haydariyye camisinde vaaz ve tedrise başlamış ünü artınca İran'ın Şîraz, Meşhed, Tûs, İsfahan, Kaşan gibi ülkenin farklı şehirlerini ziyaret ederek buralarda insanları irşad etmeye çalışmış ve deneyim kazanmıştır.[459]

Mahdûm, rüyada defaatle Hz. Peygamber'in kendisine vaaz vermesini emrettiğini, ancak Râfizîlerin münafıklarından çekindiğinden irşaat faaliyetinden gafil kaldığını ifade ediyor. Ayrıca cesaret edemediğini ve bu durumu annesine aktardığını belirtiyor. Annesi ise Allah'ın kendisine yardım edeceğini, çünkü bunu emredenin Hz. Peygamber olduğunu ve Şeytan'ın onun suretine girip kendisine emri veremeyeceğini söylüyor. Ayrıca vaazlarının insanlar üzerinde etki bıraktığını ve Allah'a tevekkül ederek Hz. Peygambere tabi olmasını öğütlemiştir. Mahdûm, bu telkinler üzerine Şiraz kentinde yirmiden fazla vaazda bulunduğunu ve annesinin haklı olduğunu ifade etmiştir. Kalabalık bir zümrenin vaazlarıyla hidâyete erdiklerini ve amelî ile itikâdî fücûrdan kurtulduklarını belirtmiştir. Mahdûm, vaazlarında Ehl-i Beyt ve diğer pâk Fatîmî soyundan gelen imamların faziletlerini anlatırken, Râfizîlerin nefret ettiği sahâbenin ve peygamber eşlerinin faziletlerini de işlemiş, ancak onların isimlerini açıklamadan bu konuyu ele almıştır. Aynı zamanda Rızâ Meşhedi, Tûs, Yezd, İsfahan, Kâşân ve başka şehirlerde de vaazlar vermiştir. Daha sonra, fâsid saltanatın merkezi olan Kazvin'de de vaazlarını sürdürmüş ve bu sayede Allah'ın kendisini kalabalık bir topluluğun hidâyetine vesile kıldığını ifade etmiştir. Mahdûm'un etrafında inanan bir kalabalık grup toplandığını gören Râfizî gurup ve sultanları, onun Tahmasb'a potansiyel bir tehlike arz edeceğine inanmış ve bu durumdan endişe duymaya başlamışlardır. Bu nedenle Mahdûm'u bu işten uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Sultanın bazı yandaşları onun ismini yok etmek istediğimi insanları cennete teşvik ve cehennemden korkutma işinden beni yasaklamasını ve bu duruma tedbir almak gerektiğini söylemişlerdir. Mahdûm korktuğu şeyde maalesef başarılı olduklarını belirttikten sonra yaşanan süreci şöyle aktarmıştır:

> *"Dediler ki: Onun etrafındaki bu kalabalık Ehl-i Sünnet'tendir. Râfizîler, kimsenin haberi olmadan aralarına girsin ve onları taklîd etsin. Minberde iken kendisinden sahâbeye sövmesini istesinler. Eğer yaparsa etrafındaki cemâat dağılacaktır. Eğer yapmazsa halk tarafından öldürülür ve kimse bunun Sultan'dan kaynaklandığını bilmez. Böylece ondan rahat bir şekilde kurtulursun. O zamanlarda aramızda dostluk olan Efdalü et-Tereke, Şah ve beraberindekilerin bana hazırladıkları tuzaktan vaazı terk etmem karşılığında kurtulacağımı anlattı. Kendi kendime, ona karşı Hz. Peygamber'in emrine uymam bana yeter! dedim.*[460] *Böylece vaaz etmeyi terk ettim. Ancak insanların*

[459] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 117a.
[460] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 117b.

bana olan sevgileri ve vaazıma olan şevkleri, onları Şâh hakkında ileri geri konuşmaya itmiştir. Bunun üzerine Şâh'ın çevresindekiler, insanların ona karşı olan inancını sarsmaktan başka çaremiz kalmadı. Bunun üzerine Şah bana haber göndererek huzura çağırdı ve bana dedi ki: Vaazı neden terk ettin? İnsanlar hakkımızda kötü zannetmeye başladı. Bu hayırlı işten seni engellemedik. Yaptığın işe tekrar geri dön! Bunu duyan halk etrafımda toplanarak bu işi tekrar yapmam için ısrarcı oldular. Düşeceğim tuzak ve hîleden gâfil bir şekilde minbere çıktım. Allah'a hamd, senâ ve Hz. Peygamber'e salavât getirdikten sonra vaazıma tam başlayacakken teberrâi topluluktan şakî bir zındık ayağa kalkarak dedi ki: Ey Efendi! Hamd ve salavât ancak teberrî ile tamamlanır. Bu sözüyle benden cennetle müjdelenen dokuz kişiyi lanetlememi istedi. Bunu söyleyince dünyam ve âhiretim korkusundan gözlerim karardı. Zira etrafımı beş binden fazla Kızılbaş çevrelemişti. Hepsi de zikredilen teberrîden vazgeçmenin, Rasullerin efendisine sövmekten daha şiddetli olduğuna inanmaktaydı. Orada bulunan Ehl-i Sünnet'ten olanlar sayıca onlardan fazla olmasına rağmen savaşmaya güçleri yetmezdi. Hatta kendi canları için onlardan korkuyorlardı. Onların inandıklarının aksine bir şey söyleyecek olsaydım beni diri diri yerlerdi. Bu durumdan bir çıkış yolu aramaktan başka bir çarem kalmadı. İnâyet ve ihsân sahibi olan Allah hiç umulmadık yollardan kullarına iyilik ulaştıran Latîf'tir. O, günahlarıma bakmadı aksine bana rahmet ve merhamet nazarıyla baktı. Sanki biri, ağzını kulağıma dayamış şöyle dememi ilhâm ediyordu: "Müezzinlere, zikredenlere ve minberde oturanlara duâ ettiğinde "âmin" demelerini söyle!"[461] *Meclisimde yirmiden fazla güzel sesli oturan vardı. Bunun üzerine hepsi birden "Âmin! Âmin!" diye bağırdılar. Dedim ki: Allah'ım! Ebû Bekir'e, Ömer'e, Osman'a, Talhâ'ya, Zübeyir'e lanet edene lanet eyle! Râfizîlerin lanetlediği ve küfürle ithâm ettikleri herkesi bu şekilde lanetle zikrettim. Sahâbe isimlerinin lanet kelimesiyle birlikte zikredildiğini duyduklarında Allah kulaklarını mühürledi. Soru soranlar bağrışmaları duyunca, benim lanetlediğimi (bundan Allah'a sığınırım) ve Müslümanların da benim vaazımdan uzaklaşıp bunu reddettiklerini zannettiler. Benim bu şekilde kurtulmama neden olan ilhâmı izhâr etmeme imkân yoktu. Zira bu sır ortaya çıkmış olsaydı iki taraftan biri helâk olurdu. Bundan dolayı onu gizleme gereği duydum."* [462]

Râfizîlerden gördüğü baskıdan bir nebze kurtulma nâmına 973/1566 yılında hem haccetmek hem de ilim tahsil etmek maksadıyla seyahat eden Mahdûm, bu yolculuğunu Hindistan üzerinden yapmıştır. Ancak yolculuk sırasında bindiği gemi batmıştır. Bu olaydan ötürü yönünü Habeşistan'a çevirmiş, Habeşistan'da belli bir süre kalmış, ünlü âlimlerden ders ve icâzet aldıktan sonra Yemen'e geçmiştir.[463] Mahdûm, kısa ve özet olmasını istediği eserini hocalarının silsilesini zikretmesinin uygun olmayacağını ifade ettikten sonra bazılarını şöyle kaydetmiştir:

"Aklî ilimlerdeki hocam, babam ve annemin babası hariç doğu ve kuzeyde şöhret bulan amcam Seyyid Murtazâ'dır. Naklî ilimlerde, özellikle hadis ilminde hocalarım Hak nezdinde üstün

461 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 118a.
462 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 117b.
463 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 202a.

makâmları olan Yemen ve Haremeyn-i Şerifeyn'in ileri gelen âlimleridir.[464] *Bunlar arasında Şeyh Abdurrahman b. Ziyâd ez-Zebîdî, Şeyh İbn Hacer el-Mekkî, Mukaddime ve Riyâzat ilimlerini Mevlâmız Takiyyiddin Ebû'l-Hayr el-Fârisî'den aldım. O, yukarıda bazı vasıfları bahsedilen Seyyid Gıyâseddin Mansûr'un zeki ve ileri gelen öğrencilerindendir. Bu mevlâmız, hikmet erbâbının sığınağı ve kemâl ehlinin koruyucusuydu. Deryâ gibi olan bu şeyh yıllarca benimle birlikte aynı evde kaldı. Ben de boş ve tembel durmadım. Onun deryâ denizinden istifâde edebilmek için çokça gayret gösterdim."*[465]

Mahdûm'un yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere İslâmî ilimlerin birçok alanında dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak kendisini yetiştirmiş fazilet sahibi bir âlim ve mütefekkir olduğu görülmektedir. Yine o selef ve haleflerinden bahsederek ilmî müktesebatı ve şahsiyeti hakkında ufuk açmaya çalışılmıştır. Ancak esas önemli olan husus Mahdûm'un düşünce dünyasını neyin şekillendirdiğidir. Bu konuda yaşadığı çevre, aile, tahsil hayatı gibi pek çok ihtimali göz önünde bulundurulsa da asıl mühim olan yaşadığı dönemdir.

Mahdûm, birçok zorluk ve meşakkatten sonra Mekke şehrine gelerek Beytullah'ı ziyaret etmiştir. Hac farizasını eda ettikten sonra anne ve babasının yanına Kazvine dönmüştür. Ancak birkaç ay geçmeden babası vefat etmiştir. Şah Tahmasb devlet erkânında, hatta köle ve cariyelerinde uyguladığı adet ve kanun gereğince babasının na'şını İmam Hüseyin'in meşhedine nakletmesini teklif etmiştir. Bunun üzerine Şâh'ın isteğini yerine getirerek babasının cesedini oraya taşımıştır. Irak'ta babasını defnettikten sonra İran'a döneceği esnada dönemin Iraku'l-Arab'ta Emiri'l-Ümerâ Irak Valisi İskender Paşa ile tanışmıştır. Paşa onun bid'at ve hevâ memleketine dönmemesi konusunda nasihat etmiş hatta onu engellemeye çalışmıştır. Paşa'nın bu nasihatini dinleyen Mahdûm, Kazvin'e dönmeyerek Irak'ta bir yıl kadar kalmıştır. Bu vesileyle zaman içinde paşa ile yakın bir dostluk kurmuştur. Kendi yurduna dönmeyince annesi onu merak etmiş, memleketine dönmesi için oğlu Mahdûm'a mektup göndererek şu ifadeleri kullanmıştır: *"Adam olan kimse ehlinden daha sonra da kendinden belayı defeden kişidir. Sen şu anda rahatsın, biz ise belâdayız. Eğer dönersen bizi kurtarmış olursun, dönmezsen biz senin yerine fedâ edilmiş olacağız"* Bunun üzerine Mahdûm, Paşa'dan kendisine Kazvin'e ailesinin yanına gitmesi için talepte bulunmuş fakat Paşa oradaki tehlikeden dolayı kendisine izin vermemiştir. Annesinin mektubunu Paşaya gösterip durumu arz edince özrü kabul edilmiş, memleketine dönmesine izin verilmiştir. O da Kazvin'deki ailesinin yanına gitmiştir. Bu dönüş onun için kolay olmamıştır. Zira o, Râfizîler içinde yaşamak istememiş, kendisine

[464] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 203a.
[465] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 203b.

bir zarar geleceğinden endişe duymuştur.[466] Yaşadığı bu pisikolojik durumunu eserinde şöyle aktarmaktadır:

> *"Kazvin'e gittiğim takdirde sanki Râfizî topluluğu orada beni çarmıha gerecekleri hissiyatına kapılmıştım. Fakat annemin ve akrabalarımın zor durumda kalması beni Râfizîlerin memleketi Kazvin'e dönmemi zorunlu kılıyordu. Ben Kazvin'e girmeden önce Irak Râfizîlerden kalabalık bir topluluk çoktan benim hakkımda olumsuz faaliyetlere başlamışlardı. Şah Tahmasb'ın benden nefret etmesi için mezheplerinden uzak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e yakın olduğumu ve İskender Paşa'ya olan saygınlığımı Şaha çoktan haber vermişlerdi."*[467]

Râfizîler Kazvin'e gelen Mahdûm'u önce öldürmeye çalışmış fakat Seyyid olması, geniş nüfuza sahip olması ve Şâh'ın sevdiği en büyük kızı olan Perihan Hanım'ın onu destekleyip koruması neticesinde onu öldürmeye cesaret edememişlerdir. Şah Tahmasb, Râfizîlerin bu fitnesi sonucu Mahdûm'u öldürmeyip uzun süre Kahkaha Kalesine hapsettirmiştir. Hapiste kaldığı süre içinde Râfizî grup, evine zarar vermiş, eserlerimi yakmış ve tüm malını gasp etmiştir.[468]

Mahdûm'un hapis yıllarında Tahmasb'ın oğlu İsmâil Mîrzâ da Kahkaha Kalesinde mahbustur. Sünnî bir âlim olduğu ve Tahmasb dönemindeki karışıklıklardan dolayı görüşlerini rahatça açıklayamayan ve gelecekte İsmâil Mîrzâ'nın iyi bir mevkiye geleceğini öngören Mahdûm, İsmail'i fâsid inançtan kurtarmaya çalışmış, tarafını güçlendirme namına uzun süre görüşmelerde bulunmuş kendisiyle siyasi ve mezhebi tartışmalara girmiştir.[469] Bu görüşmeler neticesinde Mahdûm, İsmâil Mirzâ'nın mezhebini değiştirmiş, Şiî inancı terk etmesine ve Sünnîliğe geçip Eş'arî-Şafiî mezhebine bağlanmasına vesile olmuştur. Bu gelişme Mahdûm'un gelecekteki çalışmalarını kolaylaştırmış ve Safevî Devleti'nde önemli makamlara gelmesinin kapılarını aralamıştır.[470]

Tahmasb'ın ölmünden sonra İsmâil Mîrzâ hapisten kızılbaşlar tarafından çıkarılmış ve tahta oturtulmuştur. Şah II. İsmail'in kız kardeşi Perihan Hanım da Mahdûm'u habisten kurtarmış kendi himayesine almış ve Râfizîlerin şerrinden korumuştur. Mahdûm'a göre bütün bu gelişmeler Allah'ın, Perihan Hanımın gönlüne kendi sevgisini yerleştirmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Mahdûm, hapisten çıktıktan sonra Perihan Hanım ile yakın bir ilişki kurmuş bu sayede onun devlet içindeki konumunu daha da kuvvet bulmasına vesile olmuştur. Evi onarılmış ve mülkü kendisine iade edilmiştir. Mahdûm, Şah II. İsmâil'in nedimi yani şeyhi, sadrazamı, tabibi, sırdaşı, şairi ve en yakın arkadaşı olmuştur. Böylece

---

466 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9b.
467 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 152b.
468 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10a.
469 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 91a
470 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 92b.

Şah II. İsmâil, Mahdûm'un büyük desteğiyle dinî stratejiler geliştirip hayata geçirmiştir. Şah II. İsmâil ve kız kardeşi Perihan Hanım sayesinde iyi bir mevkiye gelen Mahdûm, İran'da zayıflayan Sünnî düşünceyi yayma, yaşatma, kuvvetlendirme fırsatı ve yetkisi bulmuş bu doğrultuda çalışmalarını sürdürmüştür. Bu süreçte o, Sünnîlik üzerine sürekli dersler ve vaazlar vermeye devam etmiştir. İlk olarak Kazvin şehrinde teberrâya inananlara sert bir boykot uygulanmıştır. İsnâaşeriyye'ye müntesip üst düzey imamlarına karşı müeyyideler başlatılmış, maaşları kesilerek topraklarına el konulmuştur. Ayrıca uzun süreden beri Râfizîler arasında uygulamada olan mut'a nikâhı uygulaması kaldırılmıştır. Hatta Mîrzâ Mahdûm Şah II. İsmâil'e ithafen mut'a nikâhı hakkında uzun bir risâle kaleme almıştır.[471] Mahdûm'un tavsiyeleriyle Şah II. İsmâil erkek kardeşleri ve oğlu Haydarı mut'a nikâhı ile doğduklarından onları katlettirmiştir. Yine Mahdûm'un telkinleriyle İran coğrafyasında Sünnîleri kucaklayan politikalar izlemiştir. Râfizîlerin isyanını engellemiş ve Sünnîliğin İran'da daha rahat yaşanması için gayret göstermiştir.[472]

Şah II. İsmâil, geleneksel Safevî politikalarının aksine radikal değişiklikler getirmiştir. Rakiplerini birer birer ortadan kaldırmış ve ardından kardeşi Haydar Mîrzâ taraftarlarını bertaraf etmiştir. Şiî bilginleri ve Râfizî aşiretlerini saraydan uzaklaştırmış ve onların yerine Sünnî bürokrat ve âlimleri getirmiştir. İsnâaşeriyye fırkasının aşırı olarak gördüğü görüşlerini yasaklamıştır. Teberrâ yasağını getirmiş Râfizîlerin üst düzey bilginlerinin madeni paralar üzerindeki adlarını sildirmiş, Kazvin şehrinde bulunan Sünnî âlimlere maddi yardımda bulunulmuştur. Ayrıca ilk üç halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a ve Hz. Peygamber'in sahâbesine, özellikle de eşi Hz. Aişe'ye ta'n ve la'net edilmesini men etmiştir. Kazvin'de bulunan cami, ev ve medrese duvarlarındaki Sünnîliğe karşı olan Şiî yazıları sildirmiştir.[473] Şah II. İsmâil tarafından savunulan ve desteklenen bu tür politikalar sarayda maddi ve manevi yönden güçlü konumda bulunan Râfizîlerin önde gelen bilginlerinin gücü olumsuz yönde etkilemiştir. Bunun sonucunda ortam gerilmiş ve çatışma ortamı doğmuştur. Şah II. İsmâil'in Râfizîlerin nüfuzunu Kazvin şehrinden kaldırması, Sünnîleri güçlendirmeye yönelik çaba ve faaliyetleri ve onlara hoşgörüyle bakması mezhep çatışmalarının daha da alevlenmesine sebep olmuştur.

Râfizîlerin Şah II. İsmâil'e olan nefretleri artmış ve şiddetli çatışmaların temelleri bu süreçten sonra başlamıştır. Kazvin şehrinde Râfizî halk tarafından birçok protesto

---

471 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 119b.
472 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 120b.
473 İskender Bey Münşî-yi Tükkmen, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 225-249; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 115.

yapılmıştır. Sünnî düşüncenin yayılmasından rahatsız olan Râfizîler, Perihan Hanım ve kardeşi Şah II. İsmâil'i tehdit etmiş, onlara baskı uygulamış ve saldırıda bulunmuşlardır.[474]

Şah II. İsmâil ile kız kardeşi Perihan hanım ile de arası açılmıştır. Bu protestoların ve çatışmaların bir neticesi olarak Râfizîlerin Şah II. İsmâil'e karşı baskı uygulamaları sonucunda, o, istemeyerek de olsa veziri ve hocası Mîrzâ Mahdûm'u görevden almaya zorlanmıştır.[475]

Râfizîler bununla yetinmeyip Şaha Mahdûm'u öldürmesini aksi takdirde kendisinin Sünnî olduğunu her tarafa yayacakları tehdidinde bulunmuşlardır. Bu gelişmeler üzerine Kızılbaşların fitnesinden ve ülkedeki mezhep çatışmalarının daha da şiddetlenmesinde korkan Şah II. İsmâil meseleyi yatıştırmak ve her iki tarafı da idare etmek için Mîrzâ Mahdûm'u öldürmek yerine uzun süre hapsettirmek zorunda kalmıştır. Mahdûm bu durumu eserinde şöyle aktarmaktadır:

> *"Bu pervâsız efendi, mezhebimizi yıkma niyetiyle aşırıya gitti. Bütün insanlar da onu böyle bildi. Bu düşüncenin Şiîlerin zihninden silinmesi mümkün değildir. Onu helâk etmede kusurlu olursan, asker senin Sünnî olduğuna dâir kesin kanâate varacak, öyleyse sen büyük bir tehlike içinde olacaksın. Aksi durumda ise senin Şiî olduğunu düşünecek ve sen onların tuzaklarından kurtulacaksın. Bunun üzerine Şâh, kendi canından korktuğu için beni azarlayarak ve kınayarak ve boynuma on zira uzunluğunda zincir takarak hapsetti."*[476]

Mahdûm hapsedilmesinin temel sebebini Sünnî inanca sahip olmasına bağlamaktadır. O, tutuklanmasından Şah II. İsmâil'i sorumlu tutmuştur. Haksız yere hapsedildiğini düşünen Mahdûm, Şah II. İsmâil'in görüş ve düşüncelerinin zayıf, hastalıklı ve nahoş olduğunu savunmuş; onun dinî ve idarî eksiklikleri olduğunu ve Râfizîler tarafından öldürülmekten korktuğunu, bu sebeplerden dolayı kendisini hapsettiğini ifade etmiştir. Ancak yaptığı bu açıklama ve savunmalar kendi lehinde bir sonuç vermemiştir.[477] Mahdûm, başından geçen bir olayı şöyle aktarmaktadır:

> *"Müslümanlığı kuvvetli ve günahları az olan şahsiyet (Şah II. İsmâil) hapisten çıktı ve saltanat tahtına oturdu. Kendini ve bizi âfetlere mâruz bıraktı. Bizim ve onun üzerine türlü belâlar yağdı. Zira ben Allah'ın izniyle onu doğru yola iletmek için onun mürşidi idim. Şiddetli azâba götüren bid'atlere karşı ve öldürdükleri sünneti ihyâ etmesi için ona uyarılarda bulunuyordum. Zira sünneti yok etmişlerdi. Ancak yaptıklarımdan dolayı üzerime kaba kâfirlerin dahi kalplerini yumuşatacak belâlar yağmaya başladı. Bununla birlikte fâcir Râfizîlerin kalpleri yumuşamadı. Bunun için onun dışında kimseden şikâyetçi olamam. Zira kötü tedbirsizliği ve onlara duyduğu korkusunun şiddetinden dolayı onun Râfizî olduğunu zannetsinler diye beni hapsetti. Can korkusu ve Râfizîlerin ondan razı olması amacıyla başıma da düşmanımı dikti.*

---

474 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 248.
475 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 92b; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 115.
476 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 132b.
477 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10a.

Onun bu korkusu, onları bize karşı cesâretlendirdi. Böylece onu yok etmeye ve bana türlü işkenceler yapmaya başladılar."[478]

Nev'îzâde Atâî, (991/1583-1045/1635) Mahdûm'un Şah II. İsmâil'i Sünnîlik yoluna sokmaya çalıştığını, ona hayrı istediğini ancak Hz. Yusuf gibi hapse atıldığını belirtir.[479] Mahdûm hapse atıldıktan sonra evi ve aile kütüphanesi Râfizîler tarafından talan edilmiştir. Mahdûm, Şah II. İsmâil'in ölümünden sonra, Sultan'ın dostu olan Şîraz hâkimi tarafından hapisten kurtarılarak serbest bırakılmıştır. Ancak bu olayın ardından Râfizîlerden kaçıp gizlenmiştir. Bazı Şiî bilginler, Kızılbaş emirlerine Mahdûm'un Ehl-i Sünnet'e mensup olduğunu ve onlardan kurtulduğunda bozgunculuk yapacağını, aleyhlerinde işler çıkaracağını ve daha önemli bir işi olamayacağını söylemişlerdir.

Mahdûm, yaşanan bu olaylar sonrasında Emirlerin, kâfir ve munâfıkların büyüklerinden Mevâlî Türkmen tarafından gözetlenmesi için görevlendirildiğini ifade ediyor. Mevâlî Türkmen, Mahdûm'u saklandığı yerden bulmuş ve onu ölümle tehdit etmiştir. Mahdûm, kendisini yakalayan Mevâlî Türkmen'e şunları söylemiştir:

"Sünnî olduğumu farz etsen bile, benim gibi birini öldürmek nasıl câiz olur? Niye Sünnî birini öldürmek câiz mi ki?" dedi. "Zikredilen üç kişi, senin Nâsibî olduğunu bize söylediler. Efdal et-Tereke de senin öldürülme fetvânı verdi. Dedim ki: Allah, Nâsıbî olan pâk ve temiz olan imamların sevgisiyle kalbi dolu olmayana lanet etsin. Bizimle beraber olan topluluğun çoğu onu azarlayarak dediler ki: Bu adamın falancanın ve filancanın torunu olduğunu bilmiyor musun? Bu uyarı ve küçümseme ona yeter. O, soğuktan, kederden ve şiddetli elemden zaten ölmektedir. Onu öldürmen için dedesi Ali'yi bahane etmen câiz olmaz."[480]

Bu telkinler üzerine kendisini öldürmeyi ertelediklerini belirten Mahdûm, onların avâma nâsıbî[481] olduğunu kabul ettirdiklerini ve bundan Allah'a sığındığını ifade etmiştir.

Şah II. İsmâil, on dört aylık kısa bir saltanattan sonra 24 Kasım 1577'de Kazvin'de Râfizîler tarafından feci bir şekilde katledilmiştir. Şah II. İsmâil'in vefatından sonra, uygun şehzadelerin olmaması neticesinde Muhammed Hüdabende Şah ilan edilmiştir. Mahdûm 985/1577-78 yılının Ramazan ayında Muhammed Hüdabende'nin yönetimi sırasında amcasının müşavir görevinden dolayı amcasının çocukları sayesinde hapisten ikinci kaçma

---

478 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10b.

479 Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik*, trc. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 989), 213.

480 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 191a.

481 İmâmiyye Şîası literatüründe, Şîa'nın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bir tâbirdir. Hz. Ali'ye, evlâtlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen bir isimdir. Daha geniş bilgi için bk. Hanifi Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 209-227; Hilmi Kemal Altun, "Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 198-1230; Mustafa Öz, "Nâsibe", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393-394.

girişiminde başarılı olmuş; duyduğu rahatsızlık ve emniyet eksikliği neticesinde ülkesini terk ederek Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. Kaçışı sırasında onunla beraber eski bir tanıdığı olan Müslim adındaki şahıs, annesi ve kimliği bilinmeyen bir kişi daha refakat etmiştir. Sefer sırasında kendisini sıtma hastalığı tutmuş ve büyük zorluklar içerisinde vatanını terk etmiştir.[482] Ülkeden ayrılırken kara yolunu kullanarak Van ili üzerinden Diyarbakır'a gelmiştir.[483]

Mîrzâ Mahdûm Osmanlı topraklarına sığındığı dönemde Sultan III. Murad hükümdardır. Kanuni Sultan Süleyman döneminde ise imparatorluk içinde ilmin güçlenmesi desteklenmiş ve âlimlere büyük değer verilmiştir. Bu vesileyle Osmanlı Devleti'nde seçkin bir ilim ortamı oluşturulmuştur.[484] Bu yönüyle görüşlerini açıkça ve özgürce açıklayabileceği bir yer olan Osmanlı toprakları Mahdûm için elverişli bir yurt olmuştur. [485]

Mîrzâ Mahdûm, Nev'îzâde Atâî'ye göre Safevî topraklarından çıktıktan sonra önce Amed (Şehrizor) şehrine girmiştir. Burada yirmi altı gün kalmıştır. Bu zaman diliminde sıkıntılarından kurtulup rahata kavuşmuştur. O dönemde Şemsi Ahmed Paşa'nın oğlu Mahmud Paşa şehrin valisidir. O, Mahdûm'a ilgi ve yakınlık göstermiş, durumunu saraya bildirmiş bu vesileyle Mahdûm acilen İstanbul'a davet edilmiştir. Mahmud Paşa ve Hoca Sâdeddin, önce Mahdûm'un dedelerini, dinini ve hocalarını araştırdıktan sonra onu eğitime tâbi tutmuşlardır. Bu süreçte Mahdûm, aslen İsfahanlı bir Türk ailesinden olan hoca Sâdeddinden mülâzemet almıştır.[486] Osmanlı vezirleri sayesinde derecesinin günden güne arttığını ifade eden Mahdûm vezirlerin bilgi birikimine hayran kalmış onları Allah'ın salih kulları olarak nitelemiş ve her fırsatta kendilerine dua etmiştir.[487]

Mîrzâ Mahdûm payitahta gitmiş ve orada iki aydan biraz fazla kalmıştır. Kaldığı süre boyunca Osmanlı yetkililerine hediyeler takdim etmiştir. Bu hediyelerin en değerlisini Sultan III. Murad'a takdim etmiştir. Bu hediye, Farsça mısraları olan güzel bir el yapımı seccadedir.[488] Seccadenin üzerinde Farsça şu mısralar yer almaktadır:

> *"Yeter ki bu yerin ve göğün izi kalsın / Osmanlı hanedanı yüce beyler olsun.*
> *Adalet ve iyilik talih tahtında / Dâima neşeli ve başarılı olsun.*

---

[482] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10b.
[483] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15a.
[484] Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 44.
[485] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 137b.
[486] Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 214.
[487] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b.
[488] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14a.

Sultan Murad'ın adı / Hutbelerin ve sikkelerin güzelleştirici süsü olsun.

Anadolu ve Arap topraklarında olduğu gibi, İran'da da / Bir kahraman gibi olsun.

Yenibaharınız sonbahara asla erişmesin / Dünya var olduğu sürece hep terü taze olsun.

Halınızın tozu Mîrzâ Mahdûm gibi olsun / Namaza en asil davetçi olsun."[489]

Atâî'ye göre Sultan Murad ile tanışmış ve Padişah onu Ahmed Kazvini'nin yerine Amed'deki Şehzade Medresesi müderrisliğine tayin etmiştir. Daha sonra 986/1577-1578 yıllarında Amed Kadısı, Diyarbakır Müftüsü ve Hüsreviye Medresesi müderrisi olmuştur. Süleymaniye Medresesi müderrisliği için kendisine her gün için 60 dirhem arzedilmiştir.[490] Ardından Bağdat kadısı, Irak Müftüsü ve Mercani Medresesi Müderrisliğine atanmıştır. Yine sultan onun 987/1579'da Meşhedeyn'e (Necef ve Kerbela) kadı olarak tayin olunmasını istemiştir. Meşhedeyn ve Bağdat'ta iki yıl kadılık yaptıktan kısa bir süre sonra 987/1580'de Trablus eş-Şam'a kadı olarak atanmıştır. Maaşı 500 akçeye yükseltilmiştir.[491] Mahdûm, kadılığı sûresince bazı kötü niyetli kişilerin kendisini karalamaya, zulmetmeye ve bulunduğu güzel mevkilerden azletmeye çalıştıklarını aktarmaktadır. Bu nedenle tüm bu yüksek görevlerinden ayrılarak İstanbul'a dönmüş bunun üzerine Padişah, onu iki haremden birinin kadısı olarak tayin edeceğine söz vermiştir.[492]

Ataî'nin verdiği bilgiye göre Mahdûm, 989/1581 yılında Medine kadısı olmuştur. 991/1583-84 tarihinde Mekke'ye kadı olarak atanmıştır. Daha sonra 993/ 1585 yılında *Nakîbu'l-Eşrâf* [493] olarak tayin edilmiştir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin isteği üzerine bir otobiyografik eser kaleme almıştır.[494]

---

[489] Rumeysa Nur Şahin, Mirza Makhdum Between Two Worlds: A Safavıd Sadr In The Ottoman World And Hıs Refutatıon Of The Qızılbash Belıefs, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32.

[490] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b.

[491] Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 215.

[492] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 25a.

[493] Hz. Peygamber'in neslinden gelen seyyid ve şeriflerin amir ve reisi olup, Osmanlı ülkesindeki seyyid ve şeriflerin nezâreti ile onların şecerelerini kayıt ve zabt eden, seyyid ve şeriflerden olan görevliye denir. Bu kişiler devlet merkezinde ikamet ederlerdi. Kasabalarda aynı sülaleden gelen ve Nakibu'l-Eşrâf'a vekâlet eden Nakibu'l-Eşrâf kaymakamları vardı. Bunlar seyyid ve şeriflerin işlerine bakar, doğumları kaydederler, ahlaka aykırı hareket etmelerini önlemeye çalışırlar, aykırı hareket edenleri cezalandırırlardı. Haklarını korur, fey ve ganimetten kendilerine ait hisseyi alıp aralarında dağıtırlardı. Nakibu'l-Eşrâf, seyyid ve şeriflere her yönden yardımcı olur, onları muhafazaya gayret gösterirdi. Peygamber sülalesinin umumi bir vasîsi hükmündeydi. En belirgin ve başta gelen görevi, Hz. Peygamber'in neslini kayıt altına almak ve dolayısıyla bu şerefli nesli tesbit ve tescil etmekti. Daha geniş bilgi için bk. Ayhan Işık, *Meşîhat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 89; Murat Sarıcık - İsmail Katgı, *Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi,* Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi 21/1 (2012), 175-184; Ömer Menekşe, *Ehl-i Beyt Sevgisi*, (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 48; S. Emin Arvas, "Osmanlıda Ehl-i Beyt Sevgisi", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (Mart, 2005), 30-32; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 25; "Nakibu'l-Eşrâf" md. 647; Murat Sarıcak, *Kavram ve Misyon*

O dönemde İstanbul'da su sıkıntısının baş göstermesi üzerine İstanbul'a dönmüş, Padişah, Nakîbu'l-Eşrâf Mahdûm'dan yağmur duası yapmasını istemiştir. Okmeydanı/İstanbul sokaklarında sadece Mahdûm ve Şerifler dua eden adamlarıyla beraber yalın ayak yürümüşlerdir. Döndüklerinde Mahdûm, yağmur yağarken saraya girmiştir.[495] Bu olaydan sonra 10 Muharrem 994/1585-86 tarihinde önemli bir makam olan İstanbul kadılığına getirilmiştir. Zira o dönemde kadıların en prestijli yerleri İstanbul, Edirne, Bursa, Bağdat, Mısır, Şam, Halep, Mekke, Medine, Trablus ve Şam'dır.[496]

Mahdûm, Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek mevkilere ulaşmıştır. Bûrînî'nin (963/1556-1024/1615) ifadesine göre Mahdûm, zeki ve devlet işinden iyi anlayan bir kişiliğe sahiptir. Bu özelliğiyle Osmanlı padişahının sevgisini kazanmış, gece gündüz istediği zaman saraya girme ayrıcalığına sahip olmuştur. Bu Osmanlı Devleti'nde ve kurallarında son derece ender görülen bir durumdur. Bu da Mahdûm'un siyasi tecrübelerinin yanı sıra etkileyici bir bilgiye ve ikna gücüne sahip olduğunu göstermektedir.[497] O, doğduğu, ilmini aldığı, irşat faaliyetlerini uzun yıllar sürdürdüğü Safevî topraklarında ilmî gücünü kanıtlamış, geniş halk kitlesinin sevgisi ve takdirini kazanmıştır. Osmanlı topraklarına dâhil olduktan sonra da bu birikimlerine birçok şey katmış ve Osmanlı âlimleri arasındaki mümtaz yerini almıştır. İlimde derinleşmiş biri olarak birçok kesimden takdir görmüş, sevilmiş ve kendisine üst seviyede görevler tevdi edilmiştir.[498]

Atâî'ye göre Mahdûm görevdeyken annesi ölmüş ve onu Medine'ye defnetmiştir. Annesinin ölümü onu derinden etkilemiş Haremeyn'in (Mekke ve Medine) kadılık görevini bırakmış, ölünceye kadar uzlete çekilerek insanlardan uzak sakin bir hayat yaşamaya çalışmıştır. 8 Muharrem 996/9 Aralık 1587'de Mekke'de vefat etmiştir.[499]

1.2.2. Eserleri

Ehl-i Sünnet geleneğinden beslenen Mahdûm, Râfizîlerin çıkarmış olduğu olaylarından sonra Ehl-i Sünnet mezhebini müdafaa etmek için büyük gayret göstermiştir.

Olarak Ehl-i Beyt, (İstanbul: Nesil Basım Yayınevi, 1997), 188; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 4.

494 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 217.

495 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 298.

496 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1963), 11-15.

497 Ebü'z-Ziyâ Bedrüddîn Hasen b. Muhammed es-Saffûrî el-Bûrînî, *Terâcimü'l-Aʿyân min Ebnâʾi'z-Zamân*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, (Dimeşk: y.y., 1385/1966), 1-2/312.

498 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84b.

499 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 219.

Bunun en önemli göstergesi de Sünnî geleneğe dışarda gelen saldırılara karşı başarılı bir şekilde savunarak bu doğrultuda kaleme aldığı reddiyeleridir.

Eserlerin yazılma gerekçeleri, muhtevaları ve sayıları dikkate alındığında Mîrzâ Mahdûm adının mümtaz bir konumda olduğu müşahede edilmektedir. Farklı konularda birçok esere sahip olduğu bilinen Mîrzâ Mahdûm'un bu yönünün ön plana çıkmasındaki başat etken, kendisinden önceki ve özellikle kendi yaşadığı dönemde ortaya çıkan dinî, kelâmî ve tasavvufî tartışmalar ile devlet bürokrasisindeki kendi ilmî birikim ve tecrübesidir. Mîrzâ Mahdûm'u birçok alanda eser kaleme alarak bir şeyler yazmaya sevk eden amillerin başında döneminde ortaya çıkan ve Safevî Devleti'nin resmi mezhebi konumuna gelen İsnâaşeriyye'nin ortaya koyduğu düşünceler karşısında mücadele edilmesi gerektiğine inanmasıdır. Bu ortamın Mîrzâ Mahdûm'un eleştirel bakış açısı ve özellikle reddiye ağırlıklı bir dilinin oluşmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu zeminde oluşan zengin telifatı tarih ve tabakat müelliflerinin dikkatini çekmiş, onun hakkında birçok değerlendirme yapılmaya başlanmıştır. Eserlerinin çoğunu Râfizîlerin baskısı altında zor şartlarda müsveddeler halinde yazmıştır. Buna rağmen eserlerini incelediğimizde eserlerinde bir sistematiğin olduğunu söylemek mümkündür.

Yapılan araştırma neticesinde Mîrzâ Mahdûm'un günümüze kadar ulaşan kitapları *Kitabu'n-Nevâkıd li-zuhurir-ravâfıd, Zahiratü'l-zkba fi zemmi'd-dünya* ve *Unmuzecü'l-Murad* adlı eserleridir. Diğer çalışmaları ise risâle şeklinde kaleme alınmıştır. Onun eserleri ile alakalı bir taksimata gitmek istendiğinde en temelde kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir ve tefsir usulü, hadis ve hadis usulü, tasavvuf ve astronomi ilimlerine ait olduğu görülür.[500] Mîrzâ Mahdûm'un telif eserleri ise şunlardır:

1) *Kitâbu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-revâfid.*[501]

2) *Zahiratü'l-ukba fi zemmi'd-dünya.*[502]

3) *Unmuzecü'l-Murad.*[503]

4) *el-Yusr ba'd el-'usr.*[504]

5) el-Muhittu'l-muradhânî.[505]

[500] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.
[501] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.
[502] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.
[503] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 204a.
[504] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.

6) *Necmu'l-ulûm fî ahkâmi'n-nücûm.* [506]

Bu eserlerinin yanı sıra usûl'de Allame el-Îcî tarafından fıkhın ilkelerinde kaleme alınan "*Şerhu muhtasari'l-müntehâ"*ya bir haşiye,[507]Allame el-Kavşacî'nin *"Şerh et-tecrît"*'ine hâşiye,[508] Şafiî mezhebi hakkında kaleme alınan *"Envâri'l-fıkh"* adlı eserin bazı kısımlarına hâşiye,[509] *"Ferdiyyât muntahab künhü'l-Murad fi'l-a'dad"* eserine şerh,[510] Şah II. İsmâil adına yazılmış mut'a nikâhının haram olduğuna dâir risâle,[511] Şah II. İsmâil emri ve adına telif edilmiş dört mezhebe göre Hac menasiklerini içeren risâle,[512] vezirlerin görgü kuralları hakkında bir risâle,[513] hâdis olan gök cisimlerinin ve kısımlarının işlevi ile alâkalı risâle,[514] Müftü Ebûssuud Efendi'nin "*İrşâdü'l-'akli's-selîm*"adlı eserine şerh.[515] Yapılan araştırmalar neticesinde matbu ve basılı kaynaklarda söz konusu şerh ve risalelere ait bir bilgiye rastlanmadığı tesbit dilmiştir. Mahdûmûn beyanına göre yazmış olduğunu iddia ettiği bu şerh ve risaleleri eserinde zikretse de kaynaklarda isimlerine rastlanmadığı ve ulaşılamadığı için sadece bilgi olarak bu eserlerin varlığından söz ederek ayrıca daha geniş bir çalışma ile eserlerin varlığına dair çalışmaların yapılabileceğini ifade etmek mümkündür.

Yukarıda sıralandığı üzere, Mîrzâ Mahdûm'un on beş telifatı vardır. Zikrettiğimiz eserlerden bazıları hakkında aşağıda kısaca malumat verilecektir. Bu eserlerin bir kısmında o, Şiîliği yok saymakta, onun yanlış bir düşünce ve inanış olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple Mîrzâ Mahdûm, Râfizîler nezdinde meşhur ve muteber bir âlim olmamıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, ona kötü davranılmış, eserleri yok edilmeye ve kendisi de öldürülmeye çalışılmıştır. Fikirlerinin yayılması engellenmiş, çalışmalarının çoğu Safevî topraklarında talan edilip yakılmıştır.[516] Dedesi Seyyid Şerif Cürcânî'den miras kalan

---

505 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84b.; Mahdûm, *el-Kavâid el-Murâdiye* diye tâbir edilen *el-Muhittu'l-Muradhânî* adlı eserini kılıç gibi keskin, ok gibi isâbetli bir eser olarak isimlendirmiş ve bu eserinin kemiklerinin çürüme zamanına kadar yani kıyamet kopuncaya kadar azığı olacağını belirtmiştir. On iki ciltlik bu eseri Necef merkezli Irak Râfizîlerine karşı reddiye olarak kaleme almıştır. Bu eser onun ilimde ne kadar derin olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Ayrıca Mahdûm ömrü yeterse on iki imamın faziletini konu alan, üstünlüklerinin zerresini, şemâil deryâlarının katresini ve onları inkâr eden düşmanlarının kötülenmesini içeren başka bir eser telif edeceğini belirtmiştir.

506 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.

507 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 204a.

508 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.

509 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.

510 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.

511 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 204a.

512 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.

513 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.

514 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.

515 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 204b.

516 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 12b.

bütün kitapları ve serveti gasbedilmiştir.[517] Bu nedenle eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla, tüm eserleri hakkında tam bir malumata sahip olunmamıştır. Ulaşılan eserleri sayesinde diğer eserler hakkında az da olsa bilgi edinilebilinmektedir. Elde mevcut olan üç eser aşağıda kısaca tanıtılacaktır.

1.2.2.1. Kitâbu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-revâfid

Mîrzâ Mahdûm, bu eserini Safevî Devleti topraklarında Tahmasb'ın saltanatının son yılında tüm vaktini bu eserin yazılmasına vakfetmiş, birkaç satır yazdıktan sonra validesinin hac yolculuğunda kendisiyle birlikte olmasını istediğinden onu kırmayarak hacca gitmiş; hac dönüşünde tekrar risâlesini yazmaya devam etmiştir. Ancak bir miktar yazdıktan sonra bazı özel nedenlerden ve özellikle Râfizîler tarafından gördüğü eziyetler sebebiyle hayatı tehlikede olduğundan yazmayı bırakmıştır.[518] Osmanlı İmparatorluğu topraklarına ilticadan sonra eserini yazma fırsatı bulmuştur. Kitabı 987/988-1580/1581'de yazmaya devam etmiş ve bir ayda tamamlamıştır.[519] Mahdûm eserini erken tamamlamama gerekçesini şöyle belirtmektedir: *"Allah beni sıkıntılardan ve zorluklardan kurtarınca Râfizîlerin ve inatçıların binâ ettiklerini yıkmak, sünnet ve doğruluğu îmâr etmek için târif ettiğim, nitelendirdiğim ve azmettiğim risâleyi tamamlamaya karar verdim. Ancak onunla iştigal edecek olursam kadılık ve fetvâ işlerinde bir boşluk oluşacaktı. Bu da Allah'ın, Rasulullah'ın ve Ulü'l-Emrin öfkelenmesine neden olacağından onu sonraya bıraktım."*[520]

Mahdûm "*en-Nevâkid"* isminin harflerinin ebced değeri ile yukarıdaki yazılan yılın aynı ve eşit çıktığını ifade etmiştir. Ayrıca eserinin temiz tabiatların arzuladığı ve takvâ sahibi gönüllerin sevindiği bir şekilde sonuçlandığını belirtmiştir. Mahdûm, bu eseri her salih Sünnî kimsenin rağbet ettiği ve her kötü niyetli Râfizî'nin çekindiği bir kitap olarak nitelendirmiştir.[521] Bu eser, Mîrzâ Mahdûm'un Osmanlı topraklarında kaleme aldığı ve günümüze kadar ulaşmış kitaplarından biridir. Şîa'nın ana kolu olan İsnâaşeriyye düşünce ve inanç sistemini eleştirdiği önemli eserlerindendir.

Şiîlere yönelik eleştirilerini cedel yöntemiyle dile getirdiği için kitabın adı *en-Nevâkid'*dir. Kelimenin kökü *"nkd"* (نقد) dir ve eleştirmek tenkit ekmek anlamalarına gelir.[522] en-*Nevâkid* eleştiri ve bir görüşe karşı reddiye anlamlarına gelmektedir. Bu eserde

---

[517] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10a.
[518] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9b.
[519] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b.
[520] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b.
[521] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15a.
[522] Muhammed b. Mükerrem, İbn Manzûr, "nkd" *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, (Kahire: Dâru'l-Maâif, ts.), 4/275.

Şiî inancına yönelik eleştiriler her bölümde ayrıntılı ve tarihsel olarak anlatılmıştır. Müellif kitabını düzenli bir şekilde tertip ettiğini bir mukaddime (önsöz), üç fasıl, açıklama, sonuç, ek ve tekmile bölümlerinden oluşturduğunu söylemiştir. Kitap hakkında daha ayrıntılı malumat kitabın muhteva analizinde işleneceğinden şimdilik bu bilgilerle iktifa edilmiştir.[523]

1.2.2.2. Unmuzecü'l-Murad

Müellif, bu kitabını en iyi eseri olarak görmekte ve Şiîlere bir cevap olarak eşsiz bir kaynak olarak sunmaktadır. Sultan III. Murad'ın kendisinden kısa bir risâle yazmasını istemesi üzerine bu eseri kaleme almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek nüshası bulunan bu eser, yazar tarafından İstanbul'da 988/1580-1581 tarihinde iki haftada tamamlamıştır. Mahdûm'un bu eseri, ünlü Osmanlı Şeyhu'l-İslâm'ı, Hanefî müftüsü, hukukçu ve müfessir Ebûssuud Efendi (öl. 982/1574) tarafından verilen fetvalara dair aklî ve naklî ilimler hakkında temel meselelere kısa şerhler içeren küçük bir risâledir. Bu risâlede on dört mesele, on dört ilim altında ele alınmıştır. Risâlede zikredilen ilimler arasında: tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, tasavvuf, el-me'anî, mantık, doğal hikmet, tıp, astronomi, harflerin havassı ve yıldız bilimi gibi temel İslâm bilimlerine ait ilimleri ihtiva etmektedir.[524] Risâlede zikredilen bu ilimler ve kısa açıklamaları şöyledir:

Tefsir ilmi: Âlimini, görüş ehli arasında Kur'ân'ın zâhirini en iyi anlayan kılar. *Te'vîl ilmi* ise, âlimini zevk ehli arasında Kur'ân'ın batınını en iyi bilen kılar. *Hadis ilmi:* Bu ilimle, Rasulullah'ın sözleri, fiilleri ve halleri bilinir. *Hadis usûlü:* Bu ilimle, hadisin çeşitleri bilinir. Yani mevzû ile sahih hadis arasındaki fark ayırt edilir. Fıkıh: Tafsili delillerle şer'î ve fer'î hükümler bilinir. *Fıkıh usûlü:* Tafsili delillerle elde edilen şer'î ve fer'î hükümlere ulaşmak için gerekli olan istinbât kâideleri bilinir. Kelâm ilmi: Şüpheleri defetme için hüccetlerle dinî akideleri ispat eden ilimdir. *Tasavvuf ilmi:* Söz ve davranışlarda vuslat lezzetinden ve Allah'ın azametini görmekten mahrum olan zahir ehlini, bir ve yüce olan Allah'ın ruh üflemesiyle ancak gerçekleşen ebed ve ezelde vahdeti vücudu tasdik etmeye yaklaştıran ilimdir. *Me'anî ilmi:* Bu ilimle, lafzın hal iktizasına uyumlu olan Arapça lafzının durumu öğrenilir. *Mantık ilmi:* Bilinenden bilinmeyene doğru giden intikal yollarını kurallarla öğreten ilimdir. Bu ilim, kendi nefsini tamamlamayı isteyen her bireyin ihtiyaç duyduğu bir ilimdir. *Doğal hikmet:* Değişime uğrayan doğal cismin hallerini araştıran ilimdir. *Tıp ilmi:* İnsan bedenine, hastalık ve sağlık yönleriyle

[523] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15b.
[524] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 103b.

yaklaşan ilimdir. *Hey'et (astronomi) ilmi:* Basit gök cisimlerinin nitelik ve nicelik durumlarını, özelliklerini ve hareketlerini öğrenmemize yardımcı olan ilimdir. *Yıldız ilmi:* Feleklerde bulunan ve varlığı kabul edilen gök cisimlerinin özelliklerini öğreten ilimdir. *Harflerin havas ilmi:* Harflerden yola çıkarak dünyada meydana gelen şeyleri bilmemize yardımcı olan bir ilimdir.[525]

Müellif bu risâlesinde hemen hemen her konuyu ele almış, açıklamış, âlimlerin bu konulardaki görüşlerini belirterek konuları tartışmıştır. Bu eserden dolayı âlimler tarafından eleştirilse de o bu eleştiriyi hak etmediğini ifade etmektedir.[526]

1.2.2.3. Zahiratü'l-ukbâ fi zemmi'd-dünya

Mahdûm bu eseri 989/1581-1582 tarihinde kaleme almıştır. Sultan III. Murâd hân için telif edilerek hediye edilmiş tasavvufi bir eserdir. Müellif, bu eserinde âyet, hadis, hikâye ve şiirler yazarak dünya hayatının önemsizliğini ve ahiret hayatının önemini dile getirmiştir. Ayrıca kitapta sultanların ve hükümdarların özellikle adaletli hükümdarın fazileti hakkında hadisi şerifler nakletmiştir. Bu eserin haşiyesi "*Miftah ez-zahîra*"dır. Her ne kadar müellif bu eserinin dokuz makale içerdiğini ifade etse de mevcut nüshalarda altı makale olduğu tespit edilmiştir. Makale ve içerikleri aşağıda ele alınmıştır.[527]

Birinci makale, ilâhi kelâm ve semâvî hitap içermekte olup altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'an'ın âyetleri, ikinci bölümde Kelimullâh Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ta vârid olan kelimeler, üçüncü bölümde Ruhullah Hz. İsa'ya İncil'de vârid olan kelimeler, dördüncü bölümde Allah'ın halifesi olan Hz. Davûd'a Zebûr'da inen kelimeler, beşinci bölümde Allah'ın halili olan Hz. İbrahim, oğulları Hz. İsmâil ile Hz. İshâk ve çocuklarına vahiy edilenler, altıncı bölümde ise çoğunlukla Mirac gecesinde Hz. Peygamber'e indirilen kudsî hadisler anlatılmıştır. Peygamberlerin hadisi şeriflerinin ele alındığı ikinci makale yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Peygamber, ikinci bölümde Hz. Nûh, üçüncü bölümde Hz. İbrâhîm, dördüncü bölüm Hz. İsa ile alakalı, beşinci bölümde Hz. Yahya, altıncı bölümde Hz. Süleyman, yedinci bölümde Hz. Hızır ile Hz. Lokman'dan gelen rivâyetler ele alınmıştır. Üçüncü Makalede, Râşidîn halifeleri olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'den nakledilen rivâyetler ele alınmıştır. Dördüncü Makalede ilk Müslümanlar dışında olan sahâbeden nakledilen rivâyetler ele alınmıştır. Beşinci Makalede evliyaların ve âlimlerin görüşleri, sâlih ve ariflerin hikâyeleri,

---

525 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.
526 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 206a.
527 Cevdet el-Kazvînî, *Tarih el-müessese ed-Dîniyye eş-Şîiyye, Büveyhî oğulları döneminden I. Safevî döneminin sonlarına kadar (h. 300-1000/m.913-1591),* (b.y., y.y., 2005), 390-409.

eski ve büyük hikmet sahibi kimselerin sözleri ele alınmıştır. Altıncı Makale, Dünya'nın zemmi, ondan sakınılması gerektiği ve bu dünyanın sonunun olduğunu konu edinen şiirler ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise, kendi nesebini, yaptığı telifleri, yanında okuduğu hocaları, Osmanlı Devleti'nde aldığı görevleri ve tüm deneyimlerini tek tek anlatmakta ve okuduğu kitapların isimlerini de not etmektedir. Bu eser, Mîrzâ Mahdûm'un hayatını anlatan bir biyografi niteliği taşıyan ender eserlerden biridir. Topkapı Kütüphanesi'nde Nuruosmaniye nüshası olarak tek nüshası bulunmaktadır.[528]

Mîrzâ Mahdûm'un kaleme aldığı eserleri incelediğimizde Safevî bir bürokrat olarak yetkinliğini kanıtlamak istediği görülmektedir. O, kendini savunmaya, gücünü artırmaya ve değerli kılmaya çalışmaktadır. Hatta ilimdeki derinliğinin ne kadar üst seviyede olduğunu görmek isteyenlerin "*el-Muhitu'l-Muradhânî*" adlı geniş eserine bakmalarının yeterli olacağını ifade etmektedir.529

1.2.3. Bilgi kaynakları ve usûlü

Mahdûm'un bilgi kaynaklarına bakıldığında bütün İslâm âlimlerinde olduğu gibi onun da en önemli bilgi kaynağının Kur'an olduğunu görülmektedir. Bunun en önemli delili de İmmiyye'ye karşı yaptığı itirazlarının çoğunu ayetlerle desteklemesidir. İddiayı delillendirme noktasında genellikle ayet ve hadisleri tercih etmiş ve sonrasında Müslüman âlimlerinin icmâsını dayanak gösterme gayreti içerisinde olmuştur.[530]

Mahdûm'un tartışılan konuyu ayet, hadis ve ümmetin icmâsıyla delillendirmesinin yanı sıra başvurduğu bir diğer yöntem, savunduğu görüşleri akıl ve mantık süzgecinden geçirmesidir. İddia edilen konunun içerisindeki mantık hatalarını ortaya koyarak bunun akıl ve mantığa nasıl ters düştüğünü okuyucuyla paylaşmaktadır. [531]

Mahdûm eserini, bilgi kaynaklarından Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas temelleri üzerine inşâ ederken müntesibi olduğu Ehl-i Sünnet âlimlerinin eser ve görüşlerinden beslenmeyi de ihmal etmemiş ve bunu kitabında açık bir şekilde ifade etmiştir. İstifade ettiği bu âlimlerin başında dedesi seyyd Şerif el-Cürcani, Allame Taftazani, Fahreddin Râzî gibi şahsiyetler gelmektedir. Mahdûm, kaynak olarak başvurduğu bu eser veya eserler hakkında da bir bilgi paylaşmaktadır.[532]

---

528 Kazvînî, *Tarih el-müessese ed-Dîniyye eş-Şîiyye*, 400.
529 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84b.
530 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84b.
531 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84b.
532 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 94a.

Mahdûm, Râfizî olarak nitelendirdiği İmamiyye Şîası'na karşı girişmiş olduğu Ehl-i Sünnet savunusunda bilgi kaynaklarını olabildiğince sağlam ve geniş tutmaya çalışmıştır. Ehl-i Sünnet'i bir bütün olarak savunma gayreti içerisinde olan Mahdûm, Kur'an ayet ve hadislerinin yanı sıra Ehl-i Sünnet âlimlerinden fazlasıyla yararlanmayı bilmiştir.[533]

Mahdûm, *en-Nevâkid* adlı eserinin başında, eseri kaleme alırken takip edeceği usûlle alakalı ipuçlarını okuyucusuyla paylaşmaktadır. Bu metodu başarılı bir şekilde eserine tatbik eden Mahdûm, karşı tarafın savunduğu fikri olduğu gibi kendi eserine taşımış ve sonrasında bu fikre, mezhebî aidiyet argümanları çerçevesinde cevap vermiştir. Mahdûm, özellikle Râfizîliği ve İmâmiyye'yi bir tutarak Şiî unsurları taşıyan aşırı bir çevre olarak nitelendirmiştir. Mahdûm, eserinde okuyucuya hissettirdiği usûl üzere toptancı ret ve inkâr yerine daha çok konuda derinleşme prensibini önemseyerek savunulan konu üzerinden tartışmaya girmiş ve fikrin savunucusunu hedef almıştır. Bunu yaparken tartışılan konunun detaylarında ince bir hassasiyet içerisinde olmuştur.[534]

Mahdûm'un eserinde takip etmiş olduğu önemli ilkeler arasında kaynak kritiğini saymak da mümkündür. O, eserinde fikirlerini tartışacağı bilgin hakkında bir ön hazırlık yaparak okuyucu bilgilendirme gayreti içerisinde olmuştur. Konuları ele almaya başlamadan İmamiyye'nin ilim camiasındaki serüveni hakkında okuyucuyu kısaca bilgilendirmektedir. Bu da Mahdûm'un, görüşlerini sağlam kaynak olan belgelerle destekleme ve delillendirme gayreti içinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir.[535]

Mahdû'un eserinde takip ettiği usûllerden biri de sorduğu sorularla okuyucuyu tartışmaya dâhil etmesidir. Ele aldığı meseleyi her iki tarafa göre açık bir şekilde ifade eden Mahdûm, getirdiği argüman ve açıklamaların sonunda konuyu soru sorarak bitirir. Böylece mevzuyu okuyucunun muhakemesine sunar ve onun da mevzuya dâhil olmasını sağlar. Böyle bir stratejiyle esasında okuyucuya fikrinin önemli olduğu hissini tattıran müellif, verdiği ufak ipuçlarıyla okuyucunun hangi yönde karar vermesi gerektiği üzerinde de onu tesir altında bırakmaktadır.[536]

Mütekellim, müfessir, muhaddis ve fakih kimliklerini eserinde fazlasıyla hissettiren Mahdû'un, İmâmiyye'ye bazen şiirle cevap vermesi onun edebiyata da ilgisiz olmadığını göstermektedir. Eserinin birkaç yerinde kısa Farsça beyitlere yer veren Mahdûm, böylece

533 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 17b.
534 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 57b.
535 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 179a.
536 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84/b.

Râfizîlere vermek istediği mesajları şiir vasıtasıyla sunarak onlara karşı olan duygularına şiiri tercüman kılmıştır.[537]

Görüldüğü üzere Mahdûm, *en-Nevâkid* adlı eserini belli ilkeler çerçevesinde kaleme almış ve henüz eserinin başında da takip edeceği usûlle alakalı ipuçlarını okuyucusuyla paylaşmıştır. Eserinde kaynak kritiği, şahısta derinleşme, konuda derinleşme, toplu ret ve inkârda bulunmama gibi prensipleri ustaca kullanan müellif, iddiaları eserine olduğu gibi taşıyarak kendi mezhebî aidiyet argümanları çerçevesinde cevap vermiştir. Savunusunu yaptığı Ehl-i Sünnet mezhebini bir bütün olarak gösterme gayreti içerisinde olan Mahdûm, Ehl-i Sünnet'i eleştirilerin merkezinden çıkarmak ve aklamak için farklı yollara başvurmaktan kaçınmamıştır. O, her ne kadar İmamiyye'nin birçok iddiasındaki çelişkiyi ve mantıksızlığı başarılı bir şekilde gözler önüne sermiştir.

1.3. Şîa'ya Bir Reddiye Olarak Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhuri'r-Revâfid

1.3.1. Yazılış nedeni

İnşâcı ve tenkitçi bir yapıya sahip olan Mîrzâ Mahdûm, bu yönüyle birçok şahıs, düşünce ve fırkaya karşı çıkmış, onları hedef alarak reddiyeler kaleme almıştır. Eleştirdiği fırkalardan biri de İmâmiyye Şîası'dır. Bu fırka hakkında müstakil bir eser yazmıştır. Yaşadığı dönemin inanç, düşünce ve siyasi yönden oldukça karışık olması, dinin siyasi amaçlar için kullanılıp mecrasından çıkarılması Mahdûm'u, Şîa mezhebini eleştirmeye mecbur bırakmıştır.[538]

Mahdûm'un Şiîlik eleştirisi bağlamında ortaya çıkan *Kitâbu'n-Nevâkıd li-zuhûrir-ravâfıd* adlı eseri, dönemin siyasetine yönelik bir eleştiri olmaktan ziyade temelde inanç savunusu olarak gözükmektedir. O, bu risâleyi, İsnâaşeriyye Râfizîlerini reddetmek amacıyla yazdığını belirtmektedir. Çünkü ona göre Râfıza, müminlere düşmanlık etmektedir. İslâm Devleti'ni ifsad etmek için yola çıkıp değişik bölgelere yayılmışlardır. O, *Kitâbu'n-Nevâkıd li-zuhûrir-ravâfıd* adlı eserinin yazma nedenini bu eserinin girişinde bizzat zikretmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"Şüphesiz o dönemde bid'atler yaygınlaşmış ve engerek yılan zehrinin bedende yayıldığı gibi memleketlerde yayılmıştır. Bu durumu görünce, fıtratı selimenin meylettiği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat görüşünü ve yine fıtratı selimenin kendisinden uzaklaştığı Râfizî ve bid'at yolunu kapsayan, başlangıçta ve sonunda basiret sahibi kimselere fayda veren bir risâle telif etmeye karar verdim.[539] Bu eseri yazma amacım, değişim ve noksanlıktan münezzeh olan kerim ve celil Rabbimin rızâsıdır. Fazilet ve kemâlde en şerefli makâma sahip olanın sünnetlerini ihyâ*

[537] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 124a.
[538] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9a.
[539] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9a.

etmektir. Haramla helâli birbirinden ayıran, dalâlet ve sapıklıkta olanların kurtuluşuna vesile olan sahâbeyi sevmektir."[540]

Mahdûm, eserinin başka bir nüshasında eserini kaleme alma amacını şu şekilde aktarmaktadır:

"Amacım mü'minlerin hidâyet yollarını dağıtan ve mü'minlere karşı olan düşmanların çabalarını kısıtlamak, dini mübinden yok ettiklerini ihyâ etmek ve güçlü şeriatı canlandırmak, yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak seçilmiş olan Hz. Peygamber'i övmektir. Bunun için herhangi bir ecir dilemiyorum. Ancak O'ndan defalarca arz ettiğim cihâd ecrini bana bahşetmesini ve beni hâs ashâbından kılmasını diliyorum. Allah beni Hz. Peygamber'in yanında bulunan sağlam ve kararlı ashâbından kılsın!"[541]

Ayrıca Mahdûm eserine bu ismi vermesinin gerekçesini de şöyle belirtmektedir: *"Bil ki, bu eseri her faslında görüşleri çürüttüğü/reddettiği için "en-Nevâkıd li zuhûr er-Revâfıd diye adlandırdım*."[542]

Kur'an ve Sünnet'ten hareketle hakkı gizlemenin yanlışlığı, hakkın yayılması için duyurulması gerekliliği konusundaki dinî rivâyetlerin çokça olması Mahdûm'un bu süreçte en önemli motivasyon kaynağını oluşturmuştur. Kur'an ile sünnetin emrini yerine getirme ve hakkı ortaya koyma gayesinin yanı sıra Ehl-i Beyt, sahâbe ve Ehl-i Sünnet vurgusu ve savunusu Mahdûm'u bu eseri yazmaya sevk etmiştir. İsnâaşeriyye Şîası'na karşı Sünnîlik savunusunda bulunması, eserin vücuda getirilmesinde belirleyici bir etkiye sahip olan savunmacı/apolojiktir ve eleştirel yaklaşımın özellikle Şîa'ya dönük pejoratifliğin izlerini taşımaktadır.[543]

Mahdûm, Şiîliğin Safevî Devleti üzerinden yayılmasını önlemek gibi hem siyasî hem de itikâdî kaygılarla Râfizîlere reddiye yazma ihtiyacı duymuştur. Kitabın başından sonuna kadar *Râfizî* olarak nitelendirdiği İmâmiyye Şîası'nın ne derece kötü bir fırka olduğunu, onların inanç ve fikirlerinin çürütülmesi gerekliliği üzerinde durarak eserin amacının onların fikirlerini çürütmek olarak tespit etmektedir.[544]

Mahdûm'un bu eseri gerek İslâm düşünce tarihi gerekse İslâm Mezhepleri Tarihi açısından önemli bilgiler barındıran, bazen de başka eserlerde bulunmayan bilgileri aktaran bir kaynak olması özelliğiyle literatürde önemli bir yer edinmiştir. Zira kendisi uzun yıllar Şiîlerin arasında yaşamış ve onların hallerini, inanç ve fikirlerini yakından görüp yaptıklarına şahit olan biri olarak onlar hakkında verdiği bilgiler önemli ve değerlidir.[545]

---

[540] Mahdûm, Kitâbu'n-Nevâkid, (III. Ahmed, 001828), 201a.
[541] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 7b.
[542] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15a-15b.
[543] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 7b.
[544] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 8a.
[545] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 157b.

Böylece bu eser onun Şîa hakkında derin vukufiyetini en güzel şekilde gözler önüne sermektedir. Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere bu eserindeki bazı bilgileri başka kaynaklardan edinmek mümkün değildir. O, bu reddiyeyi yazarak birçok hastalıklı düşünce ve inanca şifa olduğu, birçok boşluğu doldurduğuna inanmıştır.[546]

1.3.2. Bilgi kaynakları

Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid li-zuhûrir-ravâfid* adlı reddiyesini yazarken Râfizîler hakkındaki tezlerini öne sürüp onların inanç ve düşüncelerini çürütmeye çalışmış, âyetlerden, hadislerden ve büyük âlimlerin görüşlerinden yoğun bir şekilde yararlanmıştır. Zira gerek Râfizîlerin inanç ve fikirlerini eleştirirken gerekse kendi iddialarını temellendirirken çoğunlukla çeşitli âyetlerden istidlallerde bulunmuş, yine hadislerden ve o hadisleri rivâyet eden muhaddislerden deliller getirmek sûretiyle görüşlerini desteklemiştir. Esas itibariyle müellif âyet ve hadislerle görüşlerini temellendirme yöntemini sadece *en-Nevâkid* kitabıyla sınırlı tutmamıştır. O, başka eserlerinde de âyetlere atıflar yapmış, bir âyet veya bir hadisi açıklarken orada geçen kelime ve kavramların izahını da dikkate almış, onları tahlil etmiş, başka âyet ve hadislerle irtibatlandırarak incelemiş, hüküm çıkarmaya çalışmış, son olarak kendi görüşüyle meseleyi nihâyetlendirmiştir. Böylece âyet ve hadislerin bütün anlamlarının tespiti sağlanmış ve konu etraflıca değerlendirilmiştir.[547]

Müellif bazen eserinde kullandığı kaynakların çeşitliğini arttırmış bu bağlamda kelâm, fıkıh, tasavvuf ve coğrafya kaynaklarına başvurmuştur. Kelâm söz konusu olunca dedesi Seyyid Şerif Cürcânî'den ve eserlerinden bilgiler aktarmıştır.[548]

Mahdûm, kaynaklardan herhangi bir âlimin görüşlerini aktarırken bazen sadece şahıs ismi belirtmekte bazen de eser ismi ile birlikte âlimin görüşlerini aktarmaktadır. *en-Nevâkid* adlı eserine bakıldığında Râfizîler hakkında farklı kaynaklardan yararlandığı görülmektedir. Zikredilen kaynaklar ara sıra doğrudan bilgi kaynağı olarak kullanılmış, oralardan veriler alınarak işlenmiş, ara sıra da bu kaynaklarda bulunan ibareler oldukları gibi aktarılmıştır. Böylelikle bilginin kaynak değeri, aktarma yapılan esere yüklenmiş ve değerlendirme yapılmaktan geri durulmuştur. Mîrzâ Mahdûm'un kelâm, hadis, tefsir, tasavvuf ve astronomi gibi disiplinlere olan vukufiyeti istidlâl ve yöntem bağlamında gerçekleştirmiş olduğu tenkitlerine güç katmıştır.[549]

---

546 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 165b.
547 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 181b.
548 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10a.
549 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 29a-93a.

1.3.3. Muhteva analizi

Kitâbun-Navâkid li-zuhuri'r-ravâfid'ın muhtevasına baktığımızda müellifin eserini düzenli bir şekilde tertip ettiği ve bir mukaddime (ön söz), üç fasıl, açıklama, sonuç, ek ve tamamlama bölümlerinden oluşturduğu görülmektedir. Oldukça hacimli bir eser olan *en-Nevâkid*, Râfizîlerin hemen hemen tüm görüşlerini gündeme almış ve bütün bu görüşleri büyük bir titizlik, incelik ve yoğunlukla tenkit etmiş, çoğunlukla da görüşlerine alternatif malumatlar sunarak kendince doğrunun ya da hakikatin ne olduğunu ortaya koymuştur. Tüm bunlar yapılırken de görüş ve iddialar; aklî ve naklî delillerle ortaya konulmaya ve ispatlanmaya çalışılmıştır. *en-Nevâkid*'ın hacimli bir eser olmasında Mahdûm'un Râfizîlerin her iddiasını derinlemesine analiz etme isteğinin yanı sıra meselenin dışına çıkarak münakaşayı tamamen farklı düzlemde uzun uzadıya sürdürmüş olmasının payı da olduğu söylenebilir. Zira Mahdûm ara sıra farklı konulara girmiş, ilerleyen zaman diliminde konusunu kendi düşünce dünyasıyla toparlamaya ve ardından asıl söylemek istediği mevzuya dönmüştür. Sözlerini fazla uzattığının bilincinde olan müellif okuyucudan âdeta bağışlanma dilemektedir.[550]

Müellif, mukaddimede imanın ve gerçek İslâm'ın ne olduğu hakkında bilgi verdikten sonra iman ile alâkalı İmâmiyye'nin görüşünün doğru olmadığını ortaya koymuştur. Kitabın birinci faslını iki bölüme ayıran müellif, birinci bölümde bazı sahâbenin fazileti ile alâkalı inen âyetler hakkında malumatlar vermiştir. Ayrıca aralarında Ehl-i Beyt'in de bulunduğu başkalarının faziletini de ele almıştır. Çünkü onlar sahâbenin saygınlarından olup akraba ve sahâbe olma şerefini bir arada toplamışlardır. Zikredilenlerin faziletine işâret eden Reşik es-Sâni'nin[551] sahih rivâyetleri tahkikini de ekinde bulundurmuştur. Bu fasılda Hz. Hüseyin'in fazileti hariç diğer şahısların fazileti ayrı ayrı zikredilmiştir. Ondan ise ikinci fasılda bahsedilmiştir. Çünkü diğer şahıslar fazilette neredeyse bir şahıs hükmündedir. İkinci bölümde ise genel olarak sahâbenin ve özel olarak ise bir kısmının fazileti ile alâkalı olan rivâyetler ele alınmıştır. Belirli bazı sahâbenin faziletleri ise ikinci fasılda ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Ehl-i Beyt, Ensâr ve Muhacirin, rıdvân bi'atı ehlinin, cennetle müjdelenen on sahâbenin faziletleri de anlatılmıştır.[552]

---

[550] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14a.
[551] Mahdûm eserinde bu şahıs hakkında bilgi vermemekte sadece ismini aktarmaktadır.
[552] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15a.

İkinci Fasılda müellif Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olan âyetler ve belirli sahâbenin faziletleri ile alâkalı olan rivâyetlere yer vermiştir. Dört halife, Hasan, Hüseyin, Fatıma, Aişe, Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh gibi önemli ssahâbenin faziletleri hakkında bilgi verilmiştir. Müellif bu faslı da iki bölümden oluşturmuştur. Birinci bölüm "*tefhim"* başlığı altında işlenerek sahâbenin hakikati ve aralarında meydana gelen ihtilâflar zikredilmiştir. Diğer bölüm ise "*ta'dil"* başlığı altında işlenerek rivâyet edilen hadis kitapları ve sahiplerinin durumlarından bahsedilmiştir.[553]

Üçüncü Fasılda Hulafâ-yi Râşidîn'in hilâfetlerine ve dürüstlüklerine dalâlet eden deliller ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatin hak mezhep olduğuna dair bilgiler verilmiş, ardından yine Ehl-i Sünnet yolunun sıhhati hakkında açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca İslâm'ı tahrip ettiklerini ileri sürdüğü ve mürted olarak gördüğü Râfizîlere cevap niteliğindeki on beş aklî delili detaylı bir şekilde izah etmiştir.[554]

Keşfu'l-makâl bölümünde müellifin ifadesine göre "fıtratı selimelerinin, bozuk ve bâtıl olduğuna şâhidlik ettiği Râfizîlerin hata ve yanlışları, saçma sapan hezeyânları, çirkin davranış ve adetleri, iman zayıflığı bakımından helak olan fırkalar arasında şeytanın yolunu takip eden fırkalar arasında en zelil fırka" oldukları anlatılmaktadır. Bu konu da iki bölüm şeklinde ele alınmıştır. Birinci bölüm, Râfizîlerin kendi kitaplarında zikredilen ve âlimlerinin ifâdelerini içermektedir. Mahdûm'a göre Râfizîleri günaha götüren hatalar tek tek sıralanarak izah edilmektedir. Ardından müellif açığa çkarma başlığı attıktan sonra bu başlığı iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda Râfizîlerin bu kötü fiillerinin sebepleri ve amaçları ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise onları günaha sevk eden adetlerinden bahsedilmiştir. Bunlar, mezheplerinin rükünleri ve müctehidlerinin iftihâr ettikleridir. İkinci bölüm ise avâm arasında yayılıp, havâsların susup engellemedikleri durumları içermektedir. Ayrıca Râfizîler tarafından anlatılan garip olaylar ve tuhaf fikirler zikredilmiştir.[555]

Sonuç faslı ise, üç beyân içermiştir. Birinci beyan, takvâ sahiplerini lanetlemenin ve kınamanın yanı sıra mutlak manada lanetlemenin yasağı ile ilgili rivâyetler hakkındadır. Bazı hadisleri ortaya koyarak bu rivâyetleri izah etmeye çalışan müellif, hadislerin içinde geçen bazı kelimelerin de açıklamasını yapmıştır. İkinci beyan, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat

[553] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15b.
[554] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15b.
[555] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16a.

fukahâsının; Ensâr ve Muhâciri özellikle de Hulefâ-yi Râşidîn'i lanetleme ile alâkalı beyân edilen görüşleri ele almaktadır. Bunun yanı sıra burada, bid'atçılarla olan sosyal ilişki yolları incelenmiştir. Bu beyânda ayrıca giriş, öz, tercih ve sonuç içermektedir. Giriş bölümünde, Hz. İsâ'nın inişinden ve imamın zuhûrundan önce büyük dört imama bazı meselelerde bile muhâlefet eden takvâ sahibi bir müctehidin ortaya çıkmasının âdeten mümkün olmadığı açıklanmıştır. Öz bölümünde ise sözlerinden hareket ederek Râfizîlerin sahâbe ve başkasını lanetleme ile alâkalı görüşleri açıklanmıştır. Tercih bölümünde ise Yüce Allah, Rasulullah ve Hz. Ali'nin sözlerinden hareketle bu kısımda müctehidlerden birinin görüşünün tercih edilmesi işlenmektedir. Sonuç bölümünde ise bid'atçının bazı hükümleri açıklanarak kıyâmet gününe kadar onunla nasıl yaşanılması gerektiği izah edilmiştir. Ayrıca bu bölüm *"es-Sâbikûne'l-Evvelûne"* (İslâm'a girmede öne geçenler) küfür eden Râfizîlerin âkibeti hakkında kâmil sikâ şahsiyetler tarafından nakledilen rivayetleri de ele almaktadır.[556]

Kitabın ek bölümünde ise Allah'a güzel bir şekilde dönüşün sağlanması için gerekli olan inanç esasları ele alınmıştır. Ayrıca müellif bu eserinin genelinde anlatımlarını teyit etmek, güçlü ve güzel kılmak için Farsça şiir ve beyitler, latif ve tuhaf hikâyeler, açıklamalar, tembihler (uyarılar), tefhimler (anlamayı kolay sağlama), latif nakiller, işaretler, keşifler, izahlar, beyanlar ve güzel tahkikler de kullanmıştır. İkmâl yani tamamlama faslında müellifin hayatı, nesebi, şeyhliği, hocaları ve eserleri ele alınarak eser sonlandırılmıştır.[557]

1.3.4. Reddiye geleneğindeki yeri

İslâm düşünce tarihine göz atıldığında oldukça zengin bir kültürün ve medeniyetin olduğu müşahede edilmektedir.[558] Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmet içinde bazı ihtilaflar baş gösterse de[559] 3./9. ve 4./10. asırlar da dahil ümmetin iki kanadını oluşturan Ehl-i Sünnet ve Şîa fırkaları arasında ciddi manada reddiye türü polemik içerikli metinlere pek rastlanmamıştır. Bunun nedeni erken dönemde Sünnîlik ve Şiîlik kimliklerinin henüz sınırlarının kesin çizgilerle belirli ve net bir şekilde oluşturulmamış olmasının yanında 5./10. asra gelene dek bu iki ekolün muhatap ilişkisi bağlamında birbirlerini esaslı bir rakip görmemesi belirleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla o dönemlerde

---

556 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16a.

557 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16b.

558 Ergun Göze, "İslâm'da Müsbet İlim", *İslâm Medeniyeti Dergisi* 5/12 (1969), 13-18.

559 Kadri Önemli, *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar*, (İstanbul: Nida Akademi, 2. Basım, 2020), 12; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmasının Araka Planı*, (Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017), 47.

Sünnîliğin Şîa'yı eleştiri yönünden merkeze aldığını da söylemek zordur. Şiîlik ise bu dönemde kendine Sünnî ekolden ziyade dönemin aktif mezheplerinden olan Mu'tezile'yi muhatap almıştır.[560] Yine bu dönemde Şiî düşüncenin Sünnî ekole oranla çok daha yoğun bir Mu'tezile reddiyesine kaynaklık ettiği söylenebilir.[561] Bu iki fırkanın tam ve gerçek manada birbirlerini ötekileştirmeleri İsmâili-Fatimi, Şiî-Büveyhi ve Abbâsîlerin baş şehrinde ortaya koyup sergiledikleri güç gösterileri ile ortaya çıkmıştır. Biri daha ziyade siyasî diğeri ise itikâdî anlamlarla dolu bu iki gelişme ile beraber Sünnîlik kimliği kendini sıkı bir zemin ve zihniyet içinde bulmuş; bir taraftan da Şiîliğin olduğu öteki algısını daha dar ve net bir zemine oturtmuştur. Böylelikle iki ekol arasında reddiye söyleminin temelleri atılmıştır. Sonraki dönemlerde birçok eser kaleme alınmış ve bu süreç günümüze kadar devam etmiştir.[562] Bu bilgi ve şartlar göz önüne alındığında Mahdûm öncesi dönemde Şîa'yı doğrudan hedef alan müstakil eserlere fazla rastlanmamakla beraber *en-Nevâkıd* ya da ona benzer eserler Şîa'nın Râfizîlik ismiyle *er-Red ale'l-Ravâfıd* başlıklı bölümlerde eleştirildiği müşahade edilmiştir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın (öl. 290/903) *Kitâbu's-Sünne* adlı eseri gösterilebilir.[563] Ayrıca İbn Teymiyye'nin *Minhecu's-Sünne*'si Şiîlik eleştirisi üzerine bina edilmiş önemli eserler arasında karşımıza çıkmaktadır.[564] Yine Mahdûm'un çağdaşı Ma'ruf b. Ahmed, (1490/1564), İbnü'l-Mutahhâr el-Hillî'nin (öl. 726/1325) *Minhâcu'l-Kerâme* adlı eserine karşı *Kitâbü'l-berâhîni'n-Nevâkiz delâlâti'r-revâfid* adlı reddiyesini kaleme almıştır.[565] Çalışmanın konusu olan Mahdûm'un *Kitâbu'n-Nevâkıd li-zuhûrir-ravâfid* adlı eser ise salt Şiîlik eleştirisi üzerine serdedilmiş önemli bir yapıt olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Esasen bu eserin önceki eserlerden ayrıldığı ve benzeştiği yönler olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Zira *en-Nevâkıd*, reddiye yönüyle diğer eserlere benzemekle birlikte muhteva açısından diğer eserlerden ayrılmaktadır. Diğer eserler Şiîlik eleştirisine ek olarak birçok fırka ya da mezhebi farklı tartışma konuları üzerinden eleştiriye tâbi tutarken *en-Nevâkid* adlı eser salt İmâmiyye Şîası'na odaklanmakta ve onu tenkit etmektedir. Eserin bazı kısımlarında ise İmammiyye Şîası dışında Hâricîlik, Eş'arîlik, Mu'tezile, Zeydiyye,

---

560 Niyazi Kahveci, "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/23 (2005), 91.

561 Bk. Kahveci, "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", 77-78.

562 Cemil Hakyemez, *Sünnî-Şiî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (Mardin: İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016), 88-124.

563 İlyas Çelebi, "Kitâbu's-Sünne", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları. 2002), 26/115-116.

564 Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi (Minhacu's-Sünne),* 25; Sabri Salih Yavuz, "Minhecu's-Sünne*", Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/110-111.

565 Radiyyüddin Ahmed b. İbrahim İbnü'l-Hanbelî*, Dürrü'l-habeb fî a'yâni Haleb*, nşr. Mahmuh el-Fâhûrî - Yahya Zekeriyya Abbara, (Dımaşk: y.y., 1392/1973), 494.

Kerramiyye, Berahime, Seneviyye gibi fırkaların iman ve İslâm kavramları, kesb meselesi, Allah'ın cisim olmadığı, mekân ve cihetten münezzeh olduğu, Allah'ı görme meselesi, seslerin, yiyeceklerin ve rüzgârın görülmesi, Çin'de bulunan bir amânın Endülüs'te bulunan bir böceği görmesinin cevâzı, ef'alü'l-ibâd meselesi, başlangıçta mümkün olan varlıkların Allah'a isnâd edilmesi, sıfatların Allah'ın ne zatı ne gayrı olması, irâde ve rızâ arasındaki fark, hüsün-kubuh meselesi gibi birçok konuda görüşlerinden bahsetmektedir.[566]

Dönemi itibariyle Ehl-i Sünnet ekolünün en önemli savunucusu konumunda olan Mahdûm, *en-Nevâkid* adlı kitabında bu konulara temas etmekle birlikte İmâmiyye Şîası'nın düşüncelerini eleştirel açıdan merkeze yerleştirerek reddiyesini vücuda getirmiştir. Mahdûm, yukarıda zikri geçen fırkaların üzerinde durdukları itikâdî meseleler söz konusu olunca çoğunlukla Ehl-i Sünneti referans göstermekte, Şiîlik söz konusu olunca âyet-i kerîme ve hadisi şeriflere ek olarak bazı tarihî rivâyetleri, önde gelen büyük ulemânın sözlerini, akli delilleri ve kendi fikirlerini yoğun bir şekilde ön plana çıkardığı görülmektedir.[567]

Reddiye geleneği içerisinde son derece müstesna bir yere sahip olan *en-Nevâkid,* çok kapsamlı ve hacimli bir eserdir. Hacim, muhteva ve etki bırakması yönünden özellikle salt Râfizîleri eleştiren bir reddiye olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kendisinden sonraki dönemlerde Sünnî reddiye geleneğinde etki ve iz bırakması açısından Sünnî camia tarafından Şiîlik eleştirisi bağlamında vücuda getirilen edebiyatın odak noktasında yer alarak temel referans noktası olmayı hak etmiştir. Böylelikle Mahdûm'un bu eseri, bir anlamda Sünnî camianın Şiîlik reddiyesi yazımının hareket, alan ve anlam haritasını belirleyen bir yapıt olmuştur. *en-Nevâkıd* kitabı göz önünde bulundurulmadan kaleme alınacak bir Şiîlik reddiyesi eksik kalacaktır.

en-Nevâkid'in Sünnî reddiye yazımında kazanmış olduğu bu konumunu, Şiî camiadan kendisine yönelik ortaya konulan reddiyeler karşısında da genel anlamda muhafaza ettiği ve bu reddiyelerin daima bir adım önünde olmayı başardığı müşahede edilmiştir. Söz gelimi Mahdûm'un çağdaşı Şüşterî, Mîrzâ Mahdûm'a karşı bir cevap olarak *Masâibu'n-nevâsib* adlı eserini yazmış ama bu reddiyesi çok zayıf ve yetersiz kalmıştır. Aynı şekilde birçok Şiî müellif Farsça olarak Mîrzâ Mahdûm'un söylemlerine karşı reddiyeler yazmışlarsa da bu reddiyeleri; etkili, söylemlerini çürütecek, otoritesini sarsacak tarzda ve güçte olmamıştır. Esasında bu müellifler Mahdûm ve *en-Nevâkid* adlı kitabının

[566] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 189b.
[567] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 190a.

oluşturduğu algıyı aşıp kıracak etkiye sahip olmamışlardır.[568] Yaptığımız araştırmaya göre Mahdûm'a Ehl-i Sünnet içerisinden hiçbir tenkit getirilmemiştir. Daha ziyade yukarıda ifade ettiğimiz üzere tenkit ve reddiyeler, Şiî müellifleri ve taraftarlarınca yapılmıştır. Bu eleştiri ve reddiyeler sadece Mahdûm'a değil Ehl-i Sünnet taraftarlarının tümü için de yapılmıştır. Sayıca çok olmamalarına rağmen İmâmiyye Şîası taraftarlarınca genel Sünnîlik eleştirisine hasredilmiş ve aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in itikâdî ve fıkhî görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koyma adına erken dönemde eserler kaleme almışlardır. Söz gelimi Şiî bilgin Fazl b. Şazâan en-Nisâbûrî'nin (öl.260/874) *el-İzâh* adlı eseri Şiîliğe yöneltilen eleştirilere cevap niteliğindedir. Bu doğrultuda İmâmiyye geleneğine mensup İbn Şehrâşûr el-Mâzendarânî (öl.588/1192) de zikredilmelidir. Mâzendarânî *Mesalibu'n-nevasıb* isimli eserinde başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Şîa'ya muhalif tüm fikir ve görüşlere eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca el-Hillî'nin hocalarından Şiî bilgin Nureddin et-Tûsî de Fahreddin Râzî'nin eseri *el-Muhassal'*da yer alan Şîa'nın bedâ ve imâmet görüşlerine karşılık olarak *Nakdu'l-muhassal* eserini yazmıştır.[569]

Mîrzâ Mahdûm öncesi dönemde Şiîlik reddiye geleneklerine bakıldığında karşımıza el-Bâkıllânî'nin (öl.403/1038) *Kitabu't-temhid fi'r-reddi ala'l-mülhide el-Muattila ve'r-Râfıza ve'l- Havâric ve'l-Mu'tezile,*[570] Kadî Abdülcebbar'ın (öl.415/1025) *el-Mugnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl,*[571] el-İsfahânî'nin (öl.430/1038) *el-İmame fi'r-reddi 'ala'r-Râfıza* ve el-Kıftî'nin (öl.667/1269) *er-Reddü 'ala'r-Râfıza* eserleri çıkmaktadır.[572]

Mahdûm döneminde ise İbn Hacer el-Heytemi'nin (öl.974/1567) *er-Reddü ale'r-Ravâfiz* ile *es-Sevaikü'l-muhrika 'alâ ehli'r-Rafz ve'd-dalal ve'z-zendeka* isimli eserleri de önemli Şiîlik reddiyesi olarak zikredilmelidir.[573] Mîrzâ Mahdûm sonrası dönemde genel olarak Sünnîlik eleştirisi açısından Safevî dönemi İmâmiyye geleneği içinde önemli bir yerde olan Allame el-Meclisi'nin (öl.1110/1698) ön plana çıktığı görülmektedir. el-Meclisi

---

568 Seyyid Ziyâüddîn Nûrullah b. Şerefiddîn Abdillâh b. Nûrillah b. Muhammed Şâh el-Mar'aşî eş-Şüşterî, *Mesâ'ibü'n-nevâsib,* Muhammed Cevvad el-Belağı, Mukaddime, (Beyrut: Muessesetu'l-E'lemî, 1413/1993), 1/26.

569 Çelebi İlyas, "el-Muhassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/16-18.

570 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile,* nşr. R. J. McCarthy, (Beyrut: y.y., 1376/1957), 145.

571 Ebü'l-Hasen Kadı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* (Kahire: y.y., 1384/1965). 25.

572 Gedikoğlu Adnan, *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı,* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Eenstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 26-27.

573 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, nşr. Muhammed Abdülhamid Hân, (Haydarabâd, y.y., 1391/1972), 2/71.

Bihâru'l-envâr isimli eserinde başta Fahreddin Râzî olmak üzere Sünnî camianın önemli simalarına ve genel Sünnî fikrine yönelik ağır itham ve eleştiriler yöneltmiştir.[574] Daha sonraki yıllarda ise Abdul aziz ed-Dihlevi'nin (öl. 1824) İmâmiyye Şîası'nın görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tuhfe-i İsnâaşeriyye* adlı reddiyesi de anılmalıdır.[575]

[574] Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâri'l-Câmi'a li-Düreri Ahbâri'l-E'immeti'l-Ethâr*, (Kum: Daru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 789/1388), 7/25.

[575] Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûki ed-Dihlevî, *Tuhfe-i İsnâ'aşeriyye,* çev. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, (Kahire: y.y., 1372/1953), 25.

2. MÎRZÂ MAHDÛM'UN DİNÎ VE SİYASÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. İtikâdî Anlayışı

Mahdûm, Eş'arî ekolü yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ortaya koyduğu fikir, inanç ve görüşlere sıkı sıkıya bağlı bir itikâdî anlayışa sahiptir. Bu minvalde karşımıza çıkan önemli husus inanç meselesidir. Zira o, *en-Nevâkid* adlı eserinin mukaddimesine başlarken iman ve İslâm'dan bahisle başlamış, birçok büyük âlimin eserlerine ya da risâlelerine başlarken uygulamış olduğu usul ve geleneği de sürdürmüştür. Mahdûm'a göre ameller imandan bir cüz değildir. Şayet imandan bir cüz olmuş olsalardı küçük günah işlemeyi peygamberlere câiz gören imâmiyye'ye göre diğer insanlar bir yana bazı peygamberler dahi mü'min olmayacaktı. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten olan muhakkik âlimlerin görüşüne göre aksine iman, peygamber'in getirdiği şeyleri zarûreten tasdik etmektir.[576] Mahdûm iman ile ma'siyetin bir arada bulunmasına işâret eden birçok âyet[577] onların bu görüşünün sahih olmadığını gösteren deliller arasında olduğunu belirtir.

Mahdûm bu yönüyle inancın insan yaşamında ne denli önemli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre inanç olmaksızın veya bozuk bir itikâdî yapılanma ve anlayışla sürdürülecek bir yaşantı, kişiyi hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğratacaktır. Her ne kadar kendince ibadet ve taatta bulunduğunu ifade edip yaşasa da inanç bozuk olduğundan bu ameller kişiye yarar yerine zarar getirecektir. Kişinin kurtuluşu, itikâdını doğru bilgi zemini üzerinden inşâ edip ardından bu salim itikâd üzerine Allah'ın kendisine yüklediği sorumlulukları yapmak ve nehyettiği şeylerden uzak kalmakla gerçekleştirebilir. Bu da ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin inanç sistemine sıkı sıkıya bağlılıkla mümkündür.[578]

Bu doğrultuda Mahdûm'un eserleri incelenip analiz edildiğinde onun asıl hedefinin Ehl-i Sünnet Eş'arî ve Mâtûridî ekol tasavvurunun fikir ve inancına uygun bir nazariye tesis etmek istediği rahatlıkla görülebilmektedir. Zira Mahdûn Osmanlı topraklarına dâhil olduktan sonra Hanefi ve İmam Matûrîdî hakkında Osmanlı ulemâsından ders almış ve kendini yetiştirmiştir. Bu noktada nazariyesini önce nakil ardından akıl ile oluşturmuştur. Bu bakış açısı, onun itikâd ve metod algısını ortaya koymaktadır. Bilhassa Ehl-i Sünnet nas telakkisinin etkisinde kalarak çevresini aydınlattığı ve ebedi saadeti kazanmaları için büyük gayretler sarf ettiği görülmektedir. Bu söylemleri ortaya koyarken özellikle inanç

---

576 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16b.
577 el-Buruc 85/11; el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/124; el-Mâide 5/9.
578 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, 02249), 15b.

noktasında kendi görüşlerinden ziyade bu konuda derinleşen âlimlerden istifade ederek insanları irşat etmeye gayret göstermiştir. O, kendi geleneklerine sıkı sıkıya bağlıdır. Ecdadını unutmaz onların derin tecrübe ve birikimlerinden istifade eder. Birçok kelâm âliminin eserinden çarpıcı örnekler verir. Özelikle dedesi mütekellim Cürcânî'den ve Allame Teftazânî'den sık sık atıflar yapmak sûretiyle meseleleri aydınlatır. Zira onun görüşüne göre itikâdî meseleler tarih boyunca sabit olan ve kesinlikle değişime uğramayan ve kıyamete kadar aynı şekilde kalacak meselelerdir.[579]

Mahdûm'un itikâd anlayışı meselesi bağlamında serdedilmesi gereken mevzulardan biri de mezhep anlayışıdır. Mahdûm kendisini din konusunda güçlü ve etkin biri olarak görmesine rağmen ne itikâdî ne de fıkhî anlamda kendisine özgü bir din ya da mezhep anlayışı oluşturmamış ve böyle bir amaç içerisinde de olmamıştır. Akrabaları içerisinde Şiî inanca sahip kişiler olmasına rağmen kendisi Sünnî ecdadının hem itikâdtaki hem de amelî uygulamalarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Onların inanç yapısını eleştirmemiş, hatta en sağlam inanç yolunun onların yolu olduğunu savunmuştur. Bu uygulamayla hem dünya hem de ahiretini kazanacağı inancını eserinin muhtelif yerlerinde dile getirmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmak bir sapma sebebidir. Râfizîler, Sünnî bir tarikat kuran ve yıllarca bu ekol içinde yaşamlarını sürdüren ecdatlarının çizgisinden ayrılıp sapma gösterdiklerinden derin bir dalalete düştüklerini ve bu durumlarından herkesin ibret alması gerektiğini ifade etmiştir. Kurtuluş yolunun ancak Fırka-i Naciye olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate bağlanmakla olacağını defaatle ifade etmiştir.[580]

Mahdûm'un itikâdî anlayışı bağlamında izah edilmesi ve ortaya konulması gereken önemli meselelerden biri de akıl-nakil ile ilgili ifadelerdir. İslâm fikir tarihi boyunca üzerinde tartışılan konulardan biri de akıl-nakil münasebetidir. Hangisinin daha önce ve esas olduğu ya da aklın mı nakle yoksa naklin mi akle tâbi olduğu gibi meseleler yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Dolayısıyla bu konu Mîrzâ Mahdûm'un gündemini oluşturan önemli bir mesele olmuştur. O, bu konuda sınırları zorlamamış, bağlı olduğu ekolün fikirlerinin dışına çıkmamış ve bazı ekollerin görüşlerini belirttikten sonra Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcilerinin görüşlerini ortaya koyarak genel bir değerlendirmede bulunmuştur. [581]

Hayatı boyunca İslâm'ı Müslümanların yaşamında daha etkin kılma namına hedef belirleyen Mahdûm, bağlı olduğu ilmî geleneği akıldan ziyade ilk önce nakle önem

---

579 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 22b,78b,195a-121a.
580 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (Ayasofya Nüshası, 02249), 15b.
581 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 17b.

vermekle izlemiş, daha sonra akılla alakalı Râfizîlere birçok delil sunmak sûretiyle onların hidâyet bulmaları için çok büyük bir mücadele örneği sergilemiştir.[582] Mahdûm, geleneğe bağlı kalmakla beraber aynı zamanda eleştirel yönüyle de ün kazanmıştır. Zira bu yönüyle kendisinden sonraki nesle ilham kaynağı olmuştur. Mahdûm, Ehl-i Sünnet zihniyet yapısıyla sergilemiş olduğu bu önemli hasletlerle tarihi akış içerisinde sürekli güçlü ve sağlam bir yer edinmiştir.[583]

Mahdûm'da sahâbe ve selef ehli vurgusuna ek olarak Ehl-i Sünnet savunusu merkez bir öneme sahiptir. Zira o bazı müelliflerin yaptığı gibi Eş'arîliği ve Mâturîdiliği atlayarak veya bir tarafa bırakmak şeklinde hareket etmemiş aksine onları savunmuş, takdir etmiş ve görüşlerinden yararlanmıştır.[584] O, Ehl-i Sünnet sınırlarını çizerken Mu'tezile ve özellikle İmâmiyye Şîası'nı Ehl-i Sünnet dışında tutmuş ve onlardan sakınılması gereken tehlikeli oluşumlar olarak görmüştür. [585] Mahdûm, Ehl-i Sünnet'in mevki ve konumunu belirlerken onu Müslümanlığın tam odak noktasında bulunan bir oluşum olarak tasvir etmekte ve İslâm'ı en iyi temsil eden ekol olarak görmektedir. Ehl-i Sünnet'i, ashabın Hz. Peygamber'den aldığı mezhep olarak sunmuş, Ehl-i Sünnet'e muhalefet eden hangi fırka, oluşum ve şahıs olursa olsun bid'at ehlinden sayılacaklarını belirtmiştir. O, Ehl-i Sünnet'i orta yolu temsil eden bir oluşum olarak takdim etmiştir. Örneğin; Hz. Ali mevzusunda Râfizîler ve Hâricîler arasında orta yolu temsil etmiş Ehl-i Sünnet'in vaîd ile ilgili yaklaşımının Cehmîyye ile Mu'tezile arasında orta bir yol olduğunu savunmuştur. Bu değerlendirmeler bağlamında Mahdûm, Ehl-i Sünnet'i İslâm'ın merkezine yerleştirmiş, sahâbeye dayandırarak İslâm'ın en mutedil yorumu olduğunubelirtmiştir.[586]

Mahdûm, Safevî Devleti'nin Şiî olan halkının da Sünnî olması için büyük gayret göstermiştir. O, Eş'arî ekolünün önde gelen simalarından Cürcânî (öl. 816/1413), Cüveynî (öl. 478/1085), Bâkıllânî (öl. 403/1013), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî'nin (öl. 606/1210) insanların itikâdlarını güçlendirmek ve inanç sistemini daha rahat algılayıp anlamaları, ayrıca muarızlara karşı bir savunu olarak kelâm ve felsefeyi mezcetme hareketlerini doğru bulup savunmuştur.[587]

Mahdûm, kendi çağındaki Eş'arîliğin dinin usulündeki anlayışına çok olumlu bakmakta ve teolojisini bir kurtuluş reçetesi olarak sunmaktadır. O, Eş'arîliği birçok açıdan

[582] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 65a.
[583] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16b.
[584] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 81b.
[585] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82a.
[586] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82a.
[587] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 10a.

diğer mezheplerin görüşleri ile karşılaştırmakta ve kendi ekolünü övmektedir. Örneğin; ona göre Eş'arîlik, kader ve Allah'ın sıfatları meselelerindeki görüşlerinde Mu'tezile ve Şîa'dan daha isabetlidir. Yine Eş'arîliğin Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği konusunda Şîa ve Mu'tezile'nin görüşlerinden daha doğru olduğunu defaatle dile getirmiştir.[588]

2.2. Fıkıh Anlayışı

Mahdûm, kendisinden önceki ilmî geleneğe bağlı kalmış, önceki âlimlerin görüş ve içtihatlarını doğru kabul ederek onlara tâbi olmuştur. Bu bakış açısı ve yaklaşımı Ehl-i Sünnet'e olan bağlılığının bir yansımasıdır. O inanç bağlamında değişik görüşler ortaya koymamış, amel bazında süreç içerisinde ortaya çıkan değişik meseleler hakkında zamanın değişen koşullarına göre görüşlerini sunmuştur. Bu görüşleri ortaya koyarken katî deliller vermeyi de ihmal etmemiştir. Dört mezhep imamının nakil ve görüşleri kendisi için bağlayıcı olmuştur. Başta amelde tâbi olduğu Şafiî mezhebi üzerine hükümler vermiş, daha sonra Osmanlı yönetimi içerisinde kadılık görevine atandıktan sonra Hanefî mezhebine tâbi olmuş ve bu mezhebin içtihadı üzerine fetvalar vermeye başlamıştır.[589]

Mahdûm, içtihad makamı ve şartlarına haiz olmayan birinin din ve mezhep konusunda görüş serdetmesinin hem kendisi hem de başkalarını saptırması noktasında tehlikeli bir durum arz edeceğini belitmiştir. Bu açıdan o bilgisinin olmadığı meselelerde hüküm vermekten kaçınmış, bu işi ehline tevdi etmiştir. Bu özelliğinden kaynaklı olsa gerek, kendisinden önceki ve sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerden hiçbir zaman eleştiri almamış; bilakis bu hasletinden dolayı takdir ve taltif görmüştür.[590]

Mahdûm'a göre amel önemli olmakla birlikte kişinin itikâdî yapısı ve inancının doğruluğu daha önemlidir. Zira ibadetlerin kabulü doğru akideye bağlıdır. Ona göre inanç bir ağacın kökü ise gövdesi de ameldir. Ağacın meyveleri de ahlaktır. Güzel ahlaka ulaşabilmek için başta kişinin imanı sağlam olmalı, ardından ibadetleri şer'i hükümlere de mutabık olmalıdır. Aksi takdirde İslâm'ın ulaşmaya çalıştığı kamil insan modeline ulaşması mümkün olmayacaktır.

2.3. Şafiîlik ve Hanefîlikle Olan İlişkisi

Dört büyük Sünnî fıkıh mezheplerinden olan Şafiî ve Hanefî mezhepleri Mîrzâ Mahdûm'un amel ettiği iki mezheptir. *en-Nevâkid* adlı eserinde bu mezheplerden uzun

588 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 189b.
589 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 171a.
590 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16a.

sayılabilecek bir malumat sunup başlık açması, bu iki mezhebin hayatında ne denli önemli olduğunu gösteren işaretlerdendir. O, başta İmam Şafiî'nin mezhebini zor şartlar altında Râfizîlerden çekinerek gizli bir şekilde öğrenmeye çalışmış, yaşamaya gayret göstermiş ve Osmanlıya iltica edene kadar bu mezhep üzerinde amelde bulunmuştur. Hatta Şah II. İsmâil'in Şafiî mezhebine tabi olmasında da büyük rol oynamıştır. Osmanlı topraklarına geçtikten sonra Şafiî mezhebini bırakarak Hanefî mezhebine tâbi olmuş ve vefat edene kadar Hanefî mezhebinin içtihadı üzerine yaşamını sürdürmüştür.[591]

O, eserinde Şafiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçişinin nedenini açıklamıştır. Bu nedenler arasında dedesi Seyyid Şerif Cürcânî'nin tavsiyesi vardır. Ayrıca Hanefî fukahasının Yezid b. Muâviye'yi hoş görmemeleri, bu mezhebin darlıkta orta yolu tutmasıyla zorluk ve sıkıntısı olmayan dine daha yakın olması, taklit etmenin kolaylığı, Sultan ile arasındaki ilişkileri arttırmak istemesi, kadılık görevinin bunu gerektirmesi, Hanefîlerden olan temiz ve pâk sahısların Şâfiîlerden daha fazla olması gibi hususları saymaktadır.[592] Mahdûm, eserinin sonuç bölümünün giriş kısmında ilimde ve takvâda derinleşen, dosdoğru sıfatlarla nitelenen Allah'ın fazileti ve rahmetiyle Şeytan'a tâbi olmaktan münezzeh olan âlimler, dört mezhep imamının kudsî nefislere sahip olduğuna dâir ittifâk ettiklerini ve bu mezhep imamlarının taklîd edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Dört mezhep imamının birçok kâmil tâbiîn veya etbeu't-tâbiîni idrâk ettilerini, Allah için kınayanın kınamasından aslâ korkmadıklarını, riyâzetlerinde zor ve niyetlerinde sadık olduklarını, ömürleri kitapları mütâlâa etmek ve sünnete tâbi olmakla geçtiğini, sahih hadisleri adaletleri, verâları ve ciddiyetleri sâbit olan kimselerden toplayarak tahric ettiklerini belirtmiştir.[593]

Yine Mahdûm, mezhep imamlarının eksiksiz bir şekilde mertebeleri arasındaki farklılıkları açıkladıklarını, kendileri ile Hz. Peygamber arasında fazla vasıta olmadığını, vahyin sıcaklığının dönemlerinde devam ettiğini, içtihad mukaddimeleri olan mantık ve Arapça'da derinleştikten sonra kitap ve sünnet üzerine çalıştıklarını ifade etmiştir. Ayrıca usûlü tedvîn ettiklerini, für'a en iyi şekilde vâkıf olduklarını ve ictihâdlarını yeniden gözden geçirdiklerini, ardından saâdet ve kemâlât konusunda onlara yakın olan öğrencilerine bunları öğrettiklerini, sonra da elde edilen sonucu özetleyerek iki kapak arasına kaydettiklerini belirtmiştir. Yine Mahdûm'a göre bu temiz zümre, ictihâdı tamamlayıp şeriatı belirli bir çerçeveyle muhâfazâ ettikten sonra arzuları ve bütün

591 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 171a.
592 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 171b.
593 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 172a.

riyâzetleri Allah'a yönelmek olmuştur. Onların ahirete intikallerinden sonra kalan saygın ve erdemli kişiler, gölgelerinin yanında bile âciz ve zelîl durumuna düşmüşlerdir. Bu kimseler bu dünyada onların en küçük öğrencisi sayılmaya ve âhiret yurdunda onlardan gelecek esintilerin zerresinin dahi onlara ulaşmasına razı olmak zorunda kalmışlardır.[594]

Mahdûm, bu hak mezhep imamlarından yüz çevirip kendi yularını fıtratında bozukluk olan kimseye teslim eden kimsenin kesin olan nûrdan mahrûm edileceğini, ahirette de hayırdan hiçbir pay alamayacağını belirtmektedir. Zira ona göre kişi vahiy zamanı ile arasındaki uzaklığın artması, hadis hafızlarının ölmesi, anlama eksikliği, idrâk zayıflığı, bid'atin artması, iffetin azalması, dünya sevgisinin ve kötülüğünün artması, eğlence düşkünlüğü, yiyecek ve içeceklere şüphenin girmesi ve ilim izzetinin azalmasından sonra bile onlara muhâlefet eden bir müctehidin çıkmasının mümkün olduğuna inanır. Herkesin görmediği şekliyle ilâhî hükümlerde doğru olana muttalî olduğunu iddiâ eden kimse onlardan daha saygın ve daha değerli olur.[595]

Yine Mahdûm'a göre kendini bid'atten berî kılan ve gönül rahatlığıyla cemâate uyan kimse ancak onlardan birini taklîd etmeye karar verebilir. Başkasını taklîd eden ise hevâ ehlinden sayılır. Onların muttalî olmadığı bir meseleye onlardan sonra gelen kimsenin muttalî olması mümkün değildir. Mahdûm bu durumun onlar hakkında aşırıya kaçmak olarak algılanmaması gerekriğini, zira bunu sadece kendisinin ifade etmediğini belirtmektedir. Buradaki amacının onların muttalî olmadığı birçok hakikaten sonra gelenlerin muttalî olmasıdır.[596]

Mahdûm Ehl-i Beyt imamlar müctehid değil miydi? sorusuna şu cevabı vermektedir:

> *"Evet, onlar müctehid büyüklerindendir. Faydalı ağaçlardan ve feyizli semerelerden istifâde etmişlerdir. Ancak onlar kitapları tedvîn etmemiş, meseleleri bir araya getirmemişlerdir. Hatta ihtiyaç duyulan bütün fıkhî meselelerde fetvâ vermemişlerdir. Bunun sebeplerinden biri Emevî ve Abbâsîlerden gelecek bir durumdan korkmalarıdır. Zira böyle yaparlarsa, insanlar onların etrafında toplanırdı. Bundan dolayı Emevî ve Abbâsîler onları kıskanır ve isyân etmelerinden korkarlardı. İnsanlar arasına girmekten vazgeçmelerine ve dünyadan çok az bir şeye kanâat etmelerine rağmen onları hased ettiklerini görmedin mi?"*[597]

Mahdûm, konunun devamında diğer bir sebebi ise zâhirî ilimleri bâtınî ilimleri; sûri gâyeleri değil manevî mârifetleri istemeleri olduğunu belirtir. Bunu sikâların yaptığı nakiller teyid ettiğini iddia eder. Zira ona göre Câbir b. Cebân es-Sûfî, İmam Ca'fer b. Muhammed'den beş yüzden fazla tasavvufla alâkalı risâle nakletmiştir. Bütün amelî

---

594 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 173b.
595 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 174a.
596 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 174b.
597 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 174b.

bablarda ictihâd etmediklerine dâir kesin delillerden biri, eğer ictihâd etmiş olsalardı belki de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten bazı büyük âlimler, hatta dört imamı taklîd ettikleri gibi onların çoğu bu imamları da taklîd ederlerdi. Böylece mezhepleri veya bazılarının mezhebi sadece doğruluğu saptıran Râfizîler tarafından değil dört mezhep gibi tevâtür yoluyla bu zamana kadar gelirdi.[598]

Mahdûm, muhakkik âlimlerin, pâk ve temiz olan Ehl-i Beyt'e karşı inanç ve sevgilerinin sonsuz olduğunu, din ve dünya işlerinde onları vesile kıldıklarını belirttikten sonra câhil ve inatçı olan Râfizîlerin, onların pâk ve temiz imamlara inançları ve sevgileri yoktur demelerine aldırış edilmemesi gerektiğini savunur. Zira bu taifenin kerem ve fütüvvet madenî olan Ehl-i Beyt'e karşı sevgi haykıran şeyler kaleme almasının onların yalancı olduklarını göstermesi açısından yeterli olacağını söyler. Ayrıca imâmetlerinin yüceliği ve şereflerinin yüksekliği hürmetiyle amel ettiklerini, ancak sahâbe ve Ehl-i Beyt sevgisinde orta yolu tuttuklarını sevgide ve nefrette aşırıya giden kimsenin kâfir olduğuna iman edilmesi gerektiğini ifade eder.[599] İmâmiyye'nin Ehl-i Sünnet'ten inanç konusunda farklılıkları olduğu gibi fikhî alanda da farklılıkları vardır. Fıkhî farklılıklardan namaz, zekât, humus ve muamelat bunlardan bazılarıdır. Örneğin; namaz ibadeti, dinin direği olup hemen hemen Sünnî anlayıştaki gibi icra edilmektedir. Namaz beş vakitte olmakla birlikte takdim ve tehir yapılarak üç vakkitte icra edilmektedir. Abdestte, ayakların mesh edilmesi farzdır. Secde, temiz toprağa yapılmalıdır; halı, kilim vb. şeylere secde edilmesi caiz değildir. Bu nedenle toprağa secde etme imkânı bulamayanlar, topraktan bitmiş fakat yenilmesi ve giyinilmesi âdet olmayan çimen, çayır, tahta, taş ve kâğıt gibi şeyler üzerine secde edilebilir. Secdenin "*türbet"* veya "*mühür"* denilen Kerbela toprağından yapılmış kil üzerine olması efdaldir.[600]

İmâmiyyede zekât önemli bir ibadet olup Sünnî uygulamayla parallellik arz eder. İmâmiyye'yi farklı kılan uygulamalaran biri hiç şüphesiz "*humus"* anlayışıdır. Onlar Enfal Süresinin 41. âyetine dayanarak Ehl-i Beyt mensuplarına-zekâta bedel olarak- verilmesini zorunlu kabul etmişlerdir. Ganimet, altın ve gümüş gibi madenler, denizden çıkarılan inci ve mercan gibi şeyler, haramla karışmış mallar, kazanç yolları ile elde edilen kâr olmak üzere yedi şeyden "*humus"* verilmesi gerekir. Humus altıya bölünür ve üç payı Allâh'a Rasulüne ve yakınlarına aittir. Bu üç hisse ise, Haşimoğullarından olup kendilerine zekât

[598] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 175b.
[599] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid,* (III. Ahmed, 001828), 175a.
[600] Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Bilay Yayıncılık, 2018), 163.

ve sadakanın haram kılındığı fakirlere verilir.[601]

2.4. Sahâbe Anlayışı

Sözlükte "bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak" anlamındaki *sohbet* (صحبة) kökünden türeyen sahâbe (صحابة), sahabi (صحابي) kelimesinin çoğuludur. Sahâbe ile birlikte ashab da çokça kullanılan kelimelerdendir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette geçmektedir. Sahâbe, sahabi ve ashab (أصحاب) kelimeleri İslâmiyetle birlikte, Hz. Peygamber'i görüp ona inanan kimseler için özel bir terim olmuştur.[602]

Sahâbe, Şiî-Sünnî ayrışmasını derinleştiren en önemli meselelerden biridir. Sahâbe, Sünnî camiada olduğu gibi Şîa nazarında olumluluk çağrıştıran bir kavram değildir. Şîa'ya göre Hz. Ali, Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in tayini ile imam kılınmıştır. İmâmetin Hz. Ali'den sonra da onun soyundan gelenlere ait olduğunu fakat Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle bu hakkın gasp edildiğini ve sahâbenin buna göz yumduğu iddia edilmiştir. Bu nedenle Şiîler Hz. Ali'den önce halife olanların hilafetini tanımamakla birlikte onun bu hakkını gasp eden ve onu desteklemeyenleri sert bir dille eleştirmiştir. Şîa, çoğu sahâbenin bu mevzuda küfre girdiklerini, adaletlerini kaybettiklerini,[603] Hz. Peygamber'in emirlerine uymadıklarını ve Ehl-i Beyt'in ölümüne göz yumup bazı haberlerin sonraki nesillere aktarılmasını engellediklerini belirtmiştir.[604]

Şîa, bu anlayışlarını temellendirebilmek için bütün yolları meşru kabul etmiş, Hz. Ali'nin imâmetini ispat noktasında birçok hadis uydurmuştur.[605] Ortaya koydukları rivâyetlerin gösterilen kaynaklarda bulunamaması bunun göstergelerinden biridir. Ayrıca fezâil konusunda hadis uydurma işinin Şîa'ya dayandığını söyleyen *"Nehcu'l-belağa"* şarihi Şiî müellif İbn Ebi'l-Hadîd (öl. 656/1258), hadis uydurduklarını açıkça itiraf etmiş,[606] gerekçe olarak da Emevîlerin Hz. Ali'ye olan düşmanlığını göstermiştir.[607]

---

601 Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 163-164.

602 Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe" *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/537-538.

603 Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler* 25; bk. Humeynî, *Keşf'ul-Esrar*, (Umman: Daru Ammar, 1407/1987), 176.

604 Muhammed b. Hasan el-Hur el-Âmilî, *Tafsîlu Vesailu'ş-Şîa ile Tahsili Menâsiki'ş-Şeria*, (Kum: Müessesetu Ali Beyt, 2. Baskı, 816/1414), 6/462.

605 M. Cemal Sofuoğlu, "Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu,* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 36.

606 Talalat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasndaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 1988), 104.

607 İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübu'l-Arabiyye, ts.), 11/48-49.

Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesiyle Emevîlere karşı düşmanlık beslenmiş, buna karşı Emevîlerin de Hz. Ali'ye karşı lanet okumaları Şiîler arasında "*Sebbu's-Sahâbe"* geleneğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[608] Şiî Büveyhilerin Abbâsîler döneminde rahatlığa kavuşmaları, bazı ritüellerinin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ehl-i Beyt düşmanı olarak algılanan sahâbeye lanet etme geleneği yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu gelenek Safevîlere kadar devam etmiş, mezhepsel düşmanlıklarının uygulanmasına sebep olmuştur. Günlük yaşam, çarşı-pazar ve hutbelerde lanet etme geleneği canlı tutulmuştur.[609] Safevîler, sahâbeye lanet geleneğini İmâmiyye'nin yaygınlaşması adına kullanmış, bu uygulamayı sürekli canlı tutmaya çalışmıştır.[610] Şah I. İsmâil döneminde sokaklarda dolaşarak Sünnî kesime tehdit ve korkutmayla sahâbeye şetm ve beddua etmeleri için baskı yapılmıştır. Bu durum Tahmasb döneminde de devam ettirilmiştir.[611]

İlk üç halife ile cennetle müjdelenen sahâbeye lanet ve beddua etmek yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu durum Şiî olmanın bir ölçüsü kabul edilmiş, halka bu konuda baskı yapılmış ve bunu kabul etmeyenler para cezasına çarptırılmıştır.[612] Safevî Şahları bu aşırı sövme uygulamasını kendi saltanatlarını sağlamlaştırmak için kullanmaktan geri durmamışlardır.[613] 1539 yılında İran'a gelerek Şah Tahmasb'ı ziyaret eden Venedik elçisi Membre' sahâbeye lanet geleneğine şahit olmuştur. Hatıratında şâh'ın otağında iki kişinin *"Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a yüz bin kere lanet olsun"* şeklinde bağırdığını kaydetmiştir.[614]

Şîa, Havâric ve Mu'tezile'nin bazı mensupları sahâbenin çoğunu fasık saymış, cerh ve tadil kurallarının onlara da uygulanması gerektiğini söylemiştir. Bütün sahâbenin adil olduğuyla ilgili görüşe karşı gelen bu gruplar, sahâbe arasında münafık ve fasık sayılabilecek derecede büyük günah işleyenlerin ve yanlış rivâyette bulunanların olduğunu öne sürmüşlerdir.[615]

Hâricîler ise kendi görüş ve inançlarını benimsemedikleri için sahâbe dâhil

---

608 Rosemary Stanfield-Johnson, *"Sünnî Survival in Safevîd Iran: Anti-Sünnî Aktivities During The Reing of Tahmasb I"*, Iranian Studiens Volüme, 27 Number 1-4, 1994, p. 122-128.

609 Bk. Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din*, 22-24.

610 Kumî, *Hülâsatü't Tevârih*, 263.

611 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 81.

612 Parsadust, *Şah Tahmasb-ı Evvel*, 856.

613 İlyas Üzüm, "Kızılbaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/546-557; Rosemary Stanfield-Johnson,*"The Tabarraiyan and Early Safevîd", İranian Studiens*, Volüme: 37, Number, 1, March 2004, p. 56-64.

614 Mambre' Michele, *Missi on to The Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, Translated With Introduction and Notes by A.H. Morton, London 1993, 20.

615 Efendioğlu, "Sahâbe", 35/491-500.

Müslümanların çoğunu tekfir etmişlerdir.[616] Mu'tezile de Cemel ve Sıffîn savaşına katılıp siyasi olaylara karışan bazı sahâbeyi fasıklıkla itham etmiş, onlardan bir kısmı sahâbenin şahadetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemiş, bir kısmı da onların hadis uydurduklarını ileri sürmüştür.[617] Bu fırkaların yanında Mürcie, Müşebbihe, Kaderîyye ve Cehmîyye mezheplerine mensup kimseler kaleme aldıkları bazı eserlerde sahâbeye dil uzatmışlardır.[618]

Ehl-i Sünnet düşüncesine göre sahâbenin tümü adildir[619] ve adaletleri nas ile sabittir. Dolayısıyla Allah'ın onları tadil etmesinden sonra hiç kimsenin onlardan herhangi birini tadil etmesine gerek yoktur. Naklettikleri hadislerin araştırılmadan kabul edilmesi âlimlerin tamamının görüşüdür.[620] İcma ile sabittir ki, fitne olayına karışmaları adaletlerine bir mani teşkil etmez.[621] Ehl-i Sünnet nazarında ise ashabın büyük bir değeri vardır. Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber hayattayken çok büyük zorluklara göğüs geren sahâbe,[622] onun dünyadan irtihalinden sonra da sorumluluk bilinçlerini kaybetmemiş, İslâm'ın daha geniş kitlelere ulaşmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Risâletin tek canlı tanıkları olan bu şahsiyetlerin en büyük hizmeti İslâm mirasını kendilerinden sonra gelecek nesle aktarmaları, Müslümanlara en güzel örnek olmalarıdır.[623]

Müslümanların çoğunluğu onları kendilerine ana kaynak ve ölçü kabul etmiş,[624] tüm itikâdî ve dinî hükümler onlar sayesinde bu zamana kadar ulaşmıştır.[625] Bu çabayı gören Sünnî camia sahâbeye derin bir muhabbet ve hürmet beslemiştir. Namazlarında onlara dua etmiş, onları takdir, tafdil ve taltif etmeyi temel bir ilke olarak

---

616 Galib b. Ali Avâcî, *el-Havaric Tarihuhum veârâuhumu'i'tikadiyye*, (Demenhur: y.y., 1417/1997), 464.

617 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* 119-120; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrut: y.y., 1412/1992), 1/50-51.

618 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, (Kahire: Müessesetu'l-Mısriyyetu'l-Amme, 1963), 25-27.

619 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî, (Kahire: Daru'n-Nehda, ts.), 1/1-4.

620 Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*, (Kahire: Daru'l-Kutubu'l-Hadis, 1391/1972), 46-47.

621 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribu'r-Râvî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, (Kahire: y.y., 1385/1966), 2/214.

622 İbn Mace, *Mukaddime*, 11; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, 3/165; İbn Hacer el-Eskalânî, *el-İsâbe*, 2/368; İbn Hişâm, *Sireti İbn Hişâm*, 1/321; Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/93.

623 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashabu'l-Hadis*, hzr. Mehmet Sait Hatipoğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1411/1991), 9.

624 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstiab fi Marifeti'l-Ashâb*, (Kahire: Daru Nehze, 750/1350), 2/25; Serhendî, Ahmed Farukî, *Eshab-ı Kiram*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, (İstanbul: Salâh Bilici Yayınları, 1970), 16.

625 Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî, *et-Tarih*, 1 Cilt. (Mekke: Matbaatü'l-Melik Abdülaziz, 1394/1975), 4; Râzî, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabî, 1952), 1/8; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü'l-Mîzan*, (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1406/1986), 1/3; Mehmet Said Çekmegil, *Sünneti Seniyye*, (Kayseri: Sanih Yayınları, 1974), 55.

benimsemişlerdir.[626]

Ehl-i Sünnet, Ehl-i Beyt'i ve tüm sahâbeyi sevmeyi kâmil imanın bir gereği olarak addetmiş, onlara hakaret etmeyi ve dil uzatmayı da küfür ve nifakla eşdeğer görmüştür.[627] Sünnî anlayışta sahâbenin seçkin konumu, diğer fırkaların sahâbeye karşı tekfir, ta'n ve teberrî gibi eğilimlerine bir reddiye tavrını yansıtmıştır.[628] İmam Ca'fer et-Tahâvî'nin *"Sahâbeyi sevmek dindir, imandır, ihsandır; onların tümüne buğz etmek küfürdür, nifaktır ve tuğyandır."* ifadeleri buna güzel bir örnektir. Böylece İslâm dünyasında erken dönemlerden itibaren sahâbe ile ilgili birbirine tamamen zıt iki uç fikir ortaya çıkmıştır.[629]

Mahdûm, sahâbe hakkındaki görüşüne geçmeden önce sahâbenin kimler olduğu onların fasık olup olmadıkları ve adaletlerini kaybedip kaybetmekikleri konusuna değindikten sonra kanaatini ortaya koymuştur. Sözlerine başlarken birçok muhaddis ve bazı usûlcü âlimlerden referans vererek çok farklı sahâbe tanımı vermiştir. O, dedesi Cürcânî'nin sahâbe tanımını kabul etmiş sahâbeyi; Hz. Peygamber'i gören, ona inanan, sohbet eden ve iman üzere vefat eden kimse olarak tanımlamıştır.[630] Mahdûm'un yapmış olduğu bu tanım aynı zamanda cumhurun da görüşüdür.[631] İmâmiyye Şîası'nın sahâbe anlayışının doğru olmadığını ve büyük bir yanılgı içerisinde oldukların belirttikten sonra konu hakkında şu ifadeleri kullanmıştır.

> *"Hadiste vârid olan lafzı, şeriatte ve örfte duyulmayan bir manaya hamletmeleridir. Hatta bazen örf onun aksine hükmeder. Bunlardan biri de, Hz. Peygamber ile sohbeti uzun sürmemiş, onunla beraber çok bulunmamış ve kemâlât deryâsından feyz alamamış birine tâbi olmayı gerekli görmeleridir. Böyle olursa, bilen bilmeyen ayırmadan Hz. Peygamber'i, mü'min iken bazen gören ve onunla nâdir bulunan herkese tâbi olmak gerekir. Bu ise aklın kabul etmediği bir durumdur. Yine bunlardan biri, kendisinden dalâlet ve fısık sâdır olduğu muhakkak olarak bilinen ve bu durumun hevâ ve nefsine uymasından kaynaklandığı kesin olan kişiye adaleti nispet etmeleridir."*[632] *Yine bunlardan biri, bu tarz insanları, şân ve makâmlarının yüceliği âyan olmasına rağmen Üveys el-Karanî ve el-Hasan-ı Basrî gibi tâbiînin büyüklerinden daha üstün görmeleridir. Bunlardan biri de, İmam Ebû Hanife gibilerine, kendisi gibilerini taklidi vâcib görmeleri ve muhâlifinin görüşünün yanında kendi görüşüne itibar etmemeleridir. Hâlbuki Hz. Peygamber ile sohbeti uzun sürmeyen insanların çoğu daha önce anlattığımız gibi, imamımızın kıyasını anlamıyorlardı. Anlasalar bile ancak birçok zorluğu aştıktan sonra anlayabiliyorlardı. Hatta onlardan bazıları deliller ve görüşler konusunda nasipsizdi. Zira Hz. Peygamber'i bir defa görmesinin, o kişiyi öncesinde bulunduğu aşağı dereceden bir anda zikredilen bu üst makâma yükselttiğini söyleme delilsiz bir aşırılık ve lâzım kılınmamış bir gerekliliktir. Onların zikredildiği gibi sahâbenin hepsini ictihâd derecesinde gördüklerine dâir*

---

626 İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar,* 81.

627 İbn Ebû'l-İzz, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l- Akidetu't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Ş. Arnavut, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1413/1993), 396.

628 Yusuf Benli, *Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği ve Algısı*, ed. Abdullah Aydın, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 396.

629 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1415/1995), 29; Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Hasen b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Mısrî, (İskenderiyye: Daru'l-Basîra, 813/1411), 1057-1266.

630 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 53b.

631 İbn Hacer el-Eskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Kahire: y.y., 813/1970), 1/6; İsmail Karagöz, *"Dinî Kavramlar Sözlüğü",* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 571.

632 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 54a.

malumatın neredendir dersen, deriz ki; ibarelerinin zâhirinden ve özellikle usûl kitaplarında zikrettiklerindendir.[633] *Bunlardan biri de, el-Kaânî'nin Şerhu'l-Habbâzî'de, zikredilen manasıyla sahâbenin açıklamasını yaptıktan sonra şöyle demesidir: "Bil ki, taklîd bir insanın başkasına, yaptığı ve söylediği şeylerde hak olduğuna inanarak araştırmadan ve delili üzerinde düşünmeden tâbi olması demektir. Böylece tâbi olan bu kişi, başkasının sözünü ve fiilini, delil olmaksızın boynuna pranga yapmıştır. Ardında ise çok az söz söylemiştir." Ebû Said el-Berdeî şöyle demiştir: "Onun görüşü, müctehid sahâbeden sonra bizim katımızda hüccettir. Onu taklîd etmek ise vâcibtir. Bu görüş ashâbımızdan müteahhirîn âlimlerin de tercihidir. İbn Hümam şöyle demiştir: "Hanefîlerden er-Râzî, el-Berdaî ve Fahru'l-İslâm ve ona tâbi olanlar, taklîdte, rey imkânı olan meselelerde sahâbenin görüşünü sünnete ilhâk ettiler. Durum sahâbe dışındaki kimseler için geçerli olup onlara vâcibtir."*[634]

Mahdûm, sahâbenin günaha girip ve adaletlerini kaybettikleri meselesi konusunda İmâmiyye Şîası'nın yanılgı içerisinde olduğunu belirtmiştir. O, İmâmiyye'nin iddiaları üzerinde durmuş, sahâbenin masum ve günahsız olmadıklarını, onların da diğer insanlar gibi günah işleyebileceklerini kabul etmekle birlikte bu hata ve yanlışlıklarından bahsedilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre sahâbenin masiyete girmeleri Hz. Peygamber'e yalan isnad etmelerini gerektirmediği gibi güvenilir olmalarına da engel değildir.[635] O, sahâbenin tamamının adil olduğunu, cerh ve tadile tâbi tutulamayacağını[636] ifade etmiştir. Zira sahâbenin cerh ve ta'dile tâbi tutulmaları dolaylı olarak İslâm dininin sorgulanması anlamına geleceğinden tutarlı bir görüş değildir. Onların nastan nakilleri konusunda bir şüphe hâsıl olsaydı, o vakit din Hz. Peygamber'in zamanıyla sınırlı kalır, günümüze kadar ulaşması mümkün olmazdı.[637]

Mahdûm, sahâbe arasında münafık ve fasıkların varlığı diğerlerinin adaletine helal getirmeyeceğini belirtmiştir. Zira münafık oldukları bilinenler zaten sahâbe addedilmezler. Aralarında fasık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin bulunduğu görüşü de sahâbenin adaletine eleştiri yöneltmeyi delil teşkil etmez. Çünkü sahâbenin adalet sahibi olması hiç günah işlemedikleri ve hata yapmadıkları anlamına gelmez. Buradaki adaletten kasıt yalan hadis uydurmamak, büyük günahtan korunmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve dinî emirleri yerine getirmede hassasiyet göstermektir. Günah işleyen bazı sahâbe pişman olup tövbe etmişlerdir. Zira tövbe edilen hata ve günah ise adil olmaya engel değildir. Ashabın birbirini eleştirmesi adaleti zedelemeye değil hataları düzeltmeye matuftur. Onlarda meydana gelen hata ve küçük zabt kusurları sika olmalarına zarar

633 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 54b.
634 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 54a.
635 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 55b; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 216.
636 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 55a; Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemi, *es-Sevâiku'l-Muhrika*, thk. Abdurrahman b. Abdullah, (Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1997), 2/603-610.
637 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 55b; Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 58.

vermez.[638] Mahdûm, yine bu konuyla alakalı Allame Taftazânî'nin *Şerhu'l makâsid* adlı kitabında şöyle dediğini nakleder:

> *"Tarih kitaplarında yazılı veya sikâ sünnette zikredilen sahâbe arasında vukû bulan savaş ve çatışmalar, zâhiren onların bazılarının hak yoldan şaştıkları ve zulüm ve fısıkta zirveye ulaştıkları zannı vermektedir. Buna iten sebepler, kin, fesat, haset, anlaşmazlık, mülkiyet ve yöneticilik istemek, lezzet ve şehvetlere meyletmektir. Zira her sahabi ma'sum olmadığı gibi, Hz. Peygamber ile her görüşen kişi de hayır nişânesi değildir. Ancak âlimler sahâbeye duydukları hüsnü zan gereği bu hadiseleri münâsip bir şekilde te'vîl ve tefsir etmişlerdir. Müslümanların akidesini özellikle Muhâcir ve Ensâr ile cennetle müjdelenenler gibi sahâbenin ileri gelenlerine dalâlet ve sapma isnâd etmekten koruma amacına mâtuftur. Bu âlimlere göre; sahâbe fısk ve aşırıcılıktan korunmuştur. Onlardan sonra Ehl-i Beyt'in mâruz kaldığı zulüm gizli kalmaya mecâli olmayacak kadar açık ve görüş belirtmeye ihtiyaç bırakmayacak kadar çirkindir."*[639]

Mahdûm, sahâbenin günaha girip girmedikleri, adaletlerini kaybedip kaybetmedikleri ve onlara karşı sevgi beslenmesi meseleleri hakkında devamla şöyle aktarmaktadır:

> *"Hz. Peygamber'i sadece bir kez görmüş birinden mürüvvete muhâlif bir şeyin sudûr etmeyeceğine dâir verilen hüküm desteklenmez. Zira bu ifrâttır. Bu kişiye lanet etmek ve sövmek de doğru değildir. Zira bu tefrittir. Tahkik ise, Muhâcir ve Ensâr'ın şüphesiz âdil olduğudur. Bunlar dışında Hz. Peygamber'i görenler arasında hem âdil olanı hem başkası vardır. Yalnız âdil olanlar daha fazladır. Herhangi birine dil uzatan kişi kötülenir. Ya öldürülür ya şiddetli bir şekilde ta'zir edilir, ya da uzunca bir dönem hapsedilir. Sohbet olarak tâbir edilen, mü'min iken Hz. Peygamber'i görmenin büyük bir şeref ve yüce bir izzet olduğunu her Müslüman bilir. Bu kişi hakkında bu cihet itibariyle hüsnü zan beslemek gerekir. Sevgiye gelince, kalp ile ilgili bir durum olup, kâmil bir bilmeyi ve muhâlif ve itirâzlardan yoksun olan saf gönülleri takip eder. Mü'minin kalbi ise Rahman'ın iki parmağı arasında olup onu dilediği gibi evirip çevirir. Her sahâbeyi çoğunluğun verdiği mâna ile sevme konusunda kimseyi mükellef kılmıyoruz. Zira bazılarının sohbet kemâlinden daha büyük noksanlıklarının olması câizdir. Bu durum kalbin onlara meyletmesine engel olur."*[640]

Mahdûm, Şîa'nın sahâbeyi ta'n ve la'n etmesini şiddetle eleştirmekte, sahâbe hakkında ta'n etmekten Allah'a sığındığını ve onlar hakkında ta'n edenden de berî olduğunu belirtmektedir. Ona göre sahâbeyi ta'n etmek nasıl ma'siyet ise, Hz. Peygamber'i gören bir Müslümanı ta'n ve la'n etmek de öyle ma'siyettir. Sahâbe günahkâr olsa da ona lanet etmenin ve sövmenin kesinlikle Müslümana yakışmayacağını vurgular. Zira Hz. Peygamber bunu muhtelif hadislerinde yasaklamıştır. Hatta Hz. Peygamber'e iman eden ve onu görmekle şereflenen insanlardan herhangi birine sövmeyi engellemek gerektiğine inanır.[641]

---

638 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 55a; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi,* (Ankara: Şamil Yayınları, 1981), 9/260; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/165-166; Vâkidî, *Meğâzî*, 3/1053-1054; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/459; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 45-46.

639 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 55a.

640 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 57b.

641 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 59a.

Mahdûm'un sahâbe konusunda ortaya koymuş olduğu görüş akla-nakle uymakta ve cumhurun görüşünü yansıtmaktadır.[642] İmâmiyye Şîası'nın sahâbe tasavvurunun dinî olmaktan ziyade siyasi bir yaklaşım olduğu İslâm mezhepleri tarihi müelliflerinin çoğu tarafından dillendirilmiştir.[643] Eğer Şiî kaynakların iddia ettiği gibi birkaç sahâbe dışında tümünün delalet ve fısk içerisinde oldukları kabul edilirse Hz. Peygamber'in de iyi bir elçi ve muallim olmadığı, insanlara gerçek anlamda imanı kazandıramadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bazı bilginler bu tür söylemlerin nasla çelişki arzettiğini dolayısıyla inanç bakımından olumsuzluklara zemin hazırladığını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber gözardı edilerek yok sayıldığında Kur'an ve İslâm'dan bahsetmek nasıl mümkün değilse ashabı yok saymak da nastan bahsetmek de mümkün değildir. Ashabı yok saymak rivâyet-dirâyet dengesinin bozulması ve herkesin dinî kavramları istediği gibi yorumlamasının önü açılacaktır ki bu da dinin tahrip olmasıyla eşdeğerdir. [644] Bütün bunlar şunu göstermektedir ki sahâbe, birçok bilgiye hâkim ve şahit olduğundan Kur'an'ın yanlış anlaşılmasının önüne geçmiştir. Dolayısıyla her Müslümanın dinini anlamaya yönelik gayretinde sahâbeyi dikkate alması, tercihten ziyade zaruri bir durum olarak görülmektedir.[645]

2.5. Ehl-i Beyt Anlayışı

Genel anlamda "Hz. Peygamber'in hane halkı" anlamına gelen (أهل البيت) Ehl-i Beyt terkibi, İslâm literatüründe kavram ve fonksiyon olarak son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Ehl-i beyt tâbiri, Asr-ı saâdet'ten itibaren özel olarak Hz. Peygamber'in hanımları, kızları, torunları ve damatları için, genel olarak ise Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu için kullanılan İslâmî bir terimdir.[646] Bununla birlikte Ehl-i beyt kavramının anlamı ve içeriği, mezhepler ve fırkalar arasında tartışma konusu olmuştur. Söz konusu kavram, Şiî ve Sünnî fırkalar arasında da ihtilaf meselesi hâline gelmiştir. Meselâ, Şîa âlimlerine göre Ehl-i beyt'in kapsamına Resûl-i Ekrem, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve Şîa'da imam kabul edilen dokuz kişi girerken, Hz. Peygamber'in hanımları Ehl-i beyt'in

642 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Minhecu'n-Nakd İnde'l-Muhaddisin*, (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990), 105.
643 Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 57-77.
644 Halil Altuntaş, "Kur'an ve Sünnet Bütünlüğü", *Diyanet İlmi Dergi* 57/4 (Aralık 2021), 1147-1168.
645 Mustafa Öztürk, *Sahâbe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi Kur'an ve Sahâbe*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 132.
646 İbn Manzûr, "ehl", 9/28-30; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhit, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 11/29.

kapsamına dâhil değildir. Ehl-i Sünnet'e göre Ehl-i Beyt sadece Hz. Peygamber'in hanımlarını değil, çoluk-çocuk bütün ailesini kapsamaktadır.[647]

Mahdûm Ehl-i Beyt'in kimler olduğu konusunda ihtilafın olduğunu belirttikten sonra konu hakkındaki görüşünü şöyle ortaya koymuştur:

> *"Bazıları, Ehl-i Beyt'in peygamber hanımları olduğunu söylemiştir. Bu görüşü savunanlar arasında İkrime bulunmaktadır. Zira İkrime, çarşıdan geçerken bu âyet peygamber'in hanımları hakkında indirilmiştir, diye yüksek sesle haykırıyordu. Râfizîer dedi ki: Kuşkusuz onlar Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir, peygamber hanımları bunun dışındadır. Bu konuda kendi muhtelif tariklerinden hadisler naklederler. Ancak, pâk imamlara ve Hz. Rasulullah'a (s.a.v.) iftirâ ederek naklettikleri rivâyetlere nasıl olur da güvenilecektir? Bu sözlerimizin doğruluğunu araştırmak isteyen onların tefsîr kitaplarına ve söylediklerine baksın! Bunun yanı sıra, "Ehl-i Beyt" lafzı, önceki ve sonraki âyetler söylediklerinin bâtıl olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Akıllı olan biri, peygamber eşlerinin Ehl-i Beyt'ten olmadığını söyler mi? Zira âyetlerdeki hitap ve hükümler kadın ve eşlerle alâkalıdır. Bunları içeren âyetin içindeki hitâbın ve hükümlerin onlarla alâkalı olmadığı nasıl söylenir? Bununla birlikte arapça kâidelerine göre lafzı en genel manasına hamletmek câizdir. İnceler ve düşünürsen gerçeğe kavuşursun. Bazıları dedi ki: Ehl-i Beyt; Peygamber'in eşleri, Fatımatü'z- Zehrâ, eşi ve iki çocuğudur. Bununla ilgili Ehl-i Sünnet'ten olan birçok müfessir ve muhaddis şöyle dedi: Zâhiren Ehl-i Beyt, eşler olsa da hak olan görüş budur. Bir delil ile sâbit olmuşsa Kur'an'ın ve hadisin zihinde ilk beliren anlamın hilâfına hamli câiz hatta vâcibtir. Aşağıdaki sahih hadisler ise; Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in Ehl-i Beyt'ten olduğuna delildir. Müslim'in Sahih'inde muttasıl bir rivâyet edildiğine göre Hz. Aişe (r.a.) şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.), üstüne kara kıldan dokunmuş nakışlı bir mirt[648] almıştı. O sırada Hasan geldi, onu abasının altına aldı. Hüseyin geldi, onu da abasının altına aldı. Fatıma geldi, onu da abasının altına aldı. Ali geldi, onu da abasının altına aldı ve: "Ey Ehl-i Beyt (ev halkı), Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" diye buyurdu. Yüceltme babında zikredilen ve açıklanan âyetler, âhad ve mütevâtir haberlerin çoğu tüm Muhâcirleri, Ensâr'ı, peygamber'in eşlerini ve Ehl-i Beyt'i kapsamaktadır. Kitabı indirene ve hakkı bâtıldan ayırana iman eden bir kimsenin, şanlarının yüceliğine, makâmlarının üstünlüğüne, derecelerinin yüksekliğine ve onlarla tevessül edilebileceğine inanması gerekir. Ey imanları sağlam ve ashablarına şefâatçi olanlar! Bunlara uyarsanız kurtuluşa erersiniz. Kuşkusuz onlar kurtuluş yıldızlarıdır. Hangisine tâbi olursanız hidâyete erersiniz. Sakın dini mubin-i ve sağlam mezhepleri yıkan inkârcı Râfizîlerin sözlerine aldanmayınız."*[649]

Mahdûm Ehl-i Beyt'in fazileti konusunda ise şunları aktarmaktadır:

> *"Hz. Zeyd b. Erkâm (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Rasulullah (s.a.v.) Mekke ile Medine arasında bulunan Hummâ adı verilen suyun bulunduğu yerde bir gün hutbe okudu. Allah'a hamd'u senâda bulundu, va'zetti ve öğüt verdi. Sonra şöyle buyurdu: Ben size iki şey bırakıyorum. Birisi Allah'ın kitabı onda hidâyet ve nûr vardır. Allah'ın kitabını alın ve ona sımsıkı sarılın. Diğeri ise Ehl-i Beyt'im, Ehl-i Beyt'im hakkında da size Allah'ı hatırlatırım. Üç kere bu sözü yineledi. Başka bir rivâyette ise, "Allah'ın ipi Kitabı'dır. Kim ona tâbi olursa hidâyet üzere olur, kim de onu terk ederse dalâlet üzere olur." Müslim rivâyet etmiştir. Derim ki: el-Mehtap, Gadir Hum olarak meşhûr olan bir yerdir. Tecrîd-i Sıhâh kitabında der ki: veşeke, yûşiku, îşâken demek, hızlı yol aldı demektir. Bazıları, yûşiku kelimesinin olabilirdi manasına geldiğini söylemektedir. Hz. Rasulullah (s.a.v.)'in; "Ben aranızda sakaleyni terk ettim" hadisi şerifinde, "sakaleyn" (iki ağır, iki alem) demesinin sebebi, bunlarla amel etmenin ve onları korumanın ağır olmasıdır denilmiştir ki: her güzel ve tehlikeli olan şey zor ve ağır olduğu için sakaleyn denmiştir. Buradan hareketle insanlar ve cinler için sakalân kullanılmıştır. Çünkü bu varlıklar fazilet konusunda diğer canlılardan farklı kılınmıştır. Rekâbet edilen ve ağırlığı ile değeri olan her şey ağırdır. Onları bu şekilde adlandırmasının*

---

[647] Seyyid Ebû'l Âlâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Dr. Ahmed Asrar, (İstanbul: Temel Matbaacılık, 1997), 25.

[648] Mirt; ipek ve yünden olan bir örtü olup, onunla örtünülür. Mirhal ise, nakışlı demektir.

[649] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 29a.

nedeni onlara değer atfettiğinden dolayıdır.[650] *Zeyd b. Erkâm (r.a.)'den nakledildiğine göre Hz. Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Size (iki şey) bırakıyorum ki, onlara sımsıkı sarılırsanız benden sonra aslâ dalâlete düşmezsiniz. O iki şeyden biri diğerinden daha yücedir. Onlar; semâdan yeryüzüne uzatılmış ip olan Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beyt'im olan itretimdir. Bunlar, kevser havuzunda huzuruma gelinceye kadar birbirlerinden aslâ ayrılmazlar. Bu ikisi hususunda beni nasıl takip edeceğinize iyi dikkat edin." Tirmizî rivâyet etmiştir. "Nazm-ı Dürerü's-Sabtayn" adlı kitapta Hz. İbn Abbâs (r.a.)'ın rivâyetine göre, Hz. Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Sizi nimetleriyle rızıklandırıp beslediği için Allah'ı seviniz. Beni Allah'ı sevdiğiniz için seviniz. Ehl-i Beyt'imi de beni sevdiğiniz için seviniz." Abdullah b. Zeyd'in babasından naklettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Ömrünün uzamasını ve verilen nimetlerden faydalanmayı isteyen kimse Ehl-i Beyt'ime iyi davransın. Kim onlara iyi davranmazsa ömrü kısalır ve kıyâmet gününde yüzü kara bir şekilde huzuruma gelir."*[651] *Şüphesiz muhakkik âlimlerimizin, pâk ve temiz olan Ehl-i Beyt'e karşı inanç ve sevgileri sonsuzdur. Din ve dünya işlerinde onları vesile kılmaktalar. Câhil ve inatçı olan Râfizîlerin, onların pâk ve temiz imamlara inançları ve sevgileri yoktur demelerine aldırış edilmez. Onların yalancı olduklarını ve kerem ve fütüvvet madenî olan Ehl-i Beyt'e karşı sevgimizi haykıran şeyler yazdık. Allah bizleri kudsî feyizlerinden, manevî nefis mârifetlerinden mahrûm etmesin! Bizleri hilâfet sancaklarının gölgesinde haşr etsin. İmâmetlerinin yüceliği ve şeferlerinin yüksekliği hürmetiyle amel ederiz. Ancak sahâbe ve Ehl-i Beyt sevgisinde orta yolu tutarız. Sevgide ve nefrette aşırıya giden kimsenin kâfir olduğuna iman ederiz."*[652]

2.6. Râfizî Fikir ve İnançları Hakkındaki Görüşleri

Sözlükte, terketmek, bırakmak ayrılmak anlamındaki (رفض) *"rafd"* kökünden türeyen *râfiza* "bir fikir veya gruptan ayrılan kişi ya da topluluk" demektir. Çoğunluğu (روافض) *"revâfid"* olmakla birlikte *"râfiza"*(رافضة) bazen topluluk manasında da kullanılmaktadır.[653] Terim olarak Zeyd b. Ali'nin (öl. 125/740) Emevîlere karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terk eden ilk İmâmileri,[654] ardından ilk üç halifenin hilafetini reddettikleri için bütün Şiî grupları ifade eder.[655]

Râfizî (رافضي) terimi çok erken dönemden beri Şîa tarihinde bulunmaktadır. Yukarıdaki rivayet göz önüne alındığında bu kavramın hicrî II. asrın ilk yarısında kullanıldığı söylenebilir. Sonraki nesillerde bir takım anlam değişiklikleri olmakla birlikte *Râfizî* terimi İmâmiyye'nin küçük düşürücü yaygın bir lakabı haline dönüşmüştür.[656] İmâmiyye zamanla bu isimlendirmeyi kabul ettiği ve bu kavramı meşrulaştırma faaliyetine giriştiği tesbit edilmiştir. Nitekim bir rivayette bâtılı,[657] yalanı terk edip hakka tabi

---

650 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 29a.
651 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 33a.
652 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 175a.
653 İbn Manzûr, "rfd", 3/181; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhit*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 2/1260.
654 İbn A'sam Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *el-Futûh*, (Beyrut: y.y., 1406/1986), 4/18.
655 Erkan Yar, *Alevî-Bektaşî Teolojisi*, (Elâzığ: Alevî Vakıfları Federasyonu Yayınları, 2007), 18.
656 Israel Friedleander, *"The heterodoxies of Shites in the presentation of Ibn Hazm"*, JAOS, 29, 1908, 137.
657 Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî, *Kitâbu'z-Zîne fi Kelimeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye,* thk. Abdullah e-Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî el Ğuluv ve'l-Fırakı'l-Ğaliyye içinde), (Bağdat: y.y., 1408/1988), 271.

olmalarından dolayı[658] bu ismi aldıklarını ifade etmişlerdir. Bazı rivayetlerde ise bu ismin kendilerine Allah tarafından verdiğini söylemişlerdir.[659]

Râfizî, Revâfız, Râfizîyyu'l-Mezheb, Revâfizu'l-Mezheb vb. biçimlerde kullanılan terimle daha çok Şiî unsurlar taşıyan bâtinî guruplar kasdedilmiştir. Mahdûm da *Kitabu'n-Nevâkıd li-zuhuri'r-ravâfid* adlı eserini buna atfen yazmıştır. Kendisi de İman Eş'arî gibi İmâmiyye fırkasını kast ederek onlara *Râfizîler* ismini vermiştir.[660] Bu ismin, Zeydîler açısından (İmâm) Zeyd'in terk edilmesi, Sünnîler açısından da ilk iki halifenin reddedilmesi şeklindeki iki büyük günahı hatırlatması amaçlanmıştır.[661]

Râfızîlik, Osmanlı devrinde Acem düşmanlığı ile bir telakki edildiği için yayılmasına izin verilmerniş,[662] gerçek anlamda göçebe hayatı yaşayan konargöçerleri ifade etmiştir. *Râfizî* adı, bir kısım İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklannda Şiî İmamiye'nin bir kolu olarak gösterilrniş[663] ve bu terim, Anadolu'da Alevi topluluklar için Kızılbaş ve Alevi terimlerinden önce kullanılmıştır.[664] Resmi Osmanlı vesikalarına göre, devletin genel işleyişine ve uygulamalarına muhalif davranan Müslüman toplumunda farklı görüşler ileri süren bu kimseler genel olarak *Râfizî-Kızılbaş* şeklinde anılmışlardır.[665] İbn Battuta *er-Rihle*'sinde 14. asırda Anadolu'da, sonradan Osmanlı kaynaklarında *Râfizî* ve *Kızılbaş* olarak zikredilecek zümrelerden *Râfizî* diye söz etmektedir. Buradan hareketle *"Râfizîliğin"* belli bir mezhebe yönelik bir suçlama olarak görülmediği ve Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan Safevi propagandasına açık *Kızılbaş* zümreler için kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Osmanlı kaynaklarında da *Râfizî* sözünün bu özelliği sebebiyle tamamen siyasi mana yüklenmiş olarak Anadolu'da Sünnîliğin dışındaki zümrelere özellikle Safevî tarikatı taraftarları için bir yerme, kınama sıfatı olarak kullanılmıştır.[666]

Ehl-i Sünnet âlimleri tarih boyunca İmâmiyye Şîası'nı bu isimle anmış, onların

---

658 Muhammed b. Hasan b. Feruh es-Saffâr, *Besâru'd-Deracât el-Kübrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, (Kum: y.y., 775/1374), 169.
659 Mufîd, *el-İhtisâs*, 104-105.
660 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 65a.
661 Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları. 2007), 24/396-397.
662 Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (956-1200)*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1930), 7.
663 Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihf Arka Planı, (XI-XIIJ) Asırlar*, (İstanbul: Post Yayınevi, 2003), 34.
664 Tevkiî Abdurrahman Paşa, Osmanlı Kaununnameleri 1/3 (İstanbul: *Milli Tetebbular Mecmuası*, Temmuz-Ağustos 1331), 307.
665 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 3/2.
666 Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiyede Alevîlik-Bektaşîlik*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 14.

inanç ve düşüncelerine karşı "*er-red ale'r-Râfıda*" adıyla çok sayıda eser kaleme almışlardır. Selçuklu kaynaklarında hemen hemen hiç rastlanmayan bu terim Osmanlı tarih eserlerinde sıkça yer almıştır. Bu terim daha sonraki dönemlerde *Alevî* ya da *Bektâşî* diye anılacak olan ve yaygın İslâmî anlayıştan uzak kalan muhtelif zümreleri, ayrıca Şîa'ya mensub olan Acem, Kelender ve özellikle Safevî Devleti'nin kurulması esnasında ve sonraki dönemlerde Anadolu ve İran'da bulunan Osmanlı muhalifi *Kızılbaş* zümreler için kullanılmıştır. Bir başka deyişle bu asırda Osmanlı belgelerinde kendilerinden *"Râfizî"* olarak sözü edilen kimselerin, sınırları belirlenmiş bir mezhebin mensubu olma anlamında, Şiî olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu topluluklar inanç itibariyle cemaat dışı olarak düşünülmüş, zaman zaman kadı ve idarecilere bunlarla alakalı fermanlar gönderilmiştir.[667]

Osmanlı kadısı Kemal Paşazâde'ye göre *"Râfizî"* terimi ile *"Kızılbaş"* terimi eş anlamlı değildir. Bu ayırıma göre *"Râfızilik"*, bir bakıma o günün toplumunda resmi din anlayışına muhalefet eden belli başlı dini grupları içermektedir. Hoca Saadeddin Efendi de *"Râfizî"* kavramını Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerini tanımlamak için kullanmaktadır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak hepsinde de ortak olan bazı noktalar vardır. *"Rafz"* (رفض) Osmanlılar döneminde Kızılbaşlık farklılaşmasının anlaşılmasında önemli bir terimdir. Bu kavram, İslâm Mezhepleri Tarihi yazarlarınca, Şiîliğin bütün kollarını içine alan bir ana başlık olarak kullanıla gelmiştir. Buradan hareketle olsa gerek Osmanlı kaynaklarında da *"Râfıza"* sözünü muhtemelen bu özellik sebebiyle ve tamamen siyasi bir kimlik tanımlaması olarak, Anadolu'da Sünnîliğin dışındaki zümreler için bir karalama sıfatı olarak kullanmışlardır.[668]

Kızılbaş teriminin ise ilk defa Osmanlı Sultanı II. Bayazıd tarafından kullanıldığını ve bundan sonra dönemin arşiv kaynaklarına girdiği söylenebilir.[669] Beyazıd'ın yazdığı mektuplarda *Kızılbaş* ifadesini Şah I. İsmâil ve taraftarlarını kastettiği açıktır. Hamza Sarıgörez'in fetvasında geçen *Kızılbaş* ifadesi açıkça Şah I. İsmail ve taraftarlarına işaret etmektedir. Bu da göstermektedir ki, *Kızılbaş* terimi Safevîlerin ortaya çıkmasıyla kullanılmaya başlamış ve kelime daha sonra yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[670]

---

667 Öz. *"Râfizîler"*, 396-397.

668 Ömer Faruk Teber, Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar, *Dini Araştırmalar* 10/28 (Haziran 2007), 19-38.

669 Solakzâde Mehmed Hendemî, *Solakzâde Tarihi*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1298), 315.

670 Teber, *Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar,* 29.

Safevî Devleti'ni kuran Türkmen kabilelerine *Râfizî* yerine daha çok *Kızılbaş* adı verilmiştir. Özellikle bu tâbir 10. asırdan itibaren İslâm'ı kabule başlayan göçebe Türkmenlerin eski geleneklerini İslâm ile bağdaştırarak ortaya çıkardıkları bir inanç sisteminin adı olmuştur.[671] Osmanlı arşiv belgelerinde *Râfizî*, *Mülhid* ve *Kızılbaş*, günümüzde ise bir kısım akademik çevrelerce *heteredoks* diye nitelendirilmişlerdir.[672] Özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde Şah I. İsmâil ve taraftarları için bu terim kullanılmıştır.

Safevî müridlerinin çoğunluğu Anadolu topraklarında yaşamış ve onlara bazen *"Kızılbaş"* bazen de *"Râfizî"* denmiştir. Bu iki kelime devamlı birbirine denk manada kullanılmıştır.[673] *Râfizîlik-Kızılbaşlık* bazı Osmanlı idarecilerince İran düşmanlığıyla bir tutulmuş ve dışlanmıştır. Sünnî gruplarca başa takılan Kızılbaş zaman içinde siyasi bir mana ifade etmeye başlayınca terk edilmiştir.[674]

Kızılbaşların inançlarını ise kendi söylem ve kaynaklarından ya da onlara karşı duran kesimlerden öğrenmek mümkündür. Kızılbaşlar yerleşik bir hayat sürmediklerinden yazılı kaynak yerine daha çok sözlü edebiyatı kullanmışlardır. Bu da onlar hakkında yeterli kaynağa ulaşmayı zorlaştıran etkenlerden olmuştur. Anadolu'daki Kızılbaşlar, inanç yönünden bir bütünlük arz etmemektedir.[675] Bunun sonucu olarak bir grubun inandığı bazı inanışlar diğer gruplarda görülmeyebilir. Bütün bu farklılıklara rağmen Anadolu'daki Kızılbaş inanç özelliklerini şöylece ortaya koymak mümkündür.

Bazı Kızılbaş gruplarında Allah insana hulul edebilir görüşü mevcuttur. Böyle düşünüp inanan Kızılbaşların kendi dedelerini ve dedelerinin oğullarını Allah ve Allah'ın oğlu olarak telakki etmeleri kendilerinde böyle bir inancın olduğunu göstermektedir.[676] Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmelerine rağmen Hz. Ali ile Hz. Peygamber arasında makam itibariyle fark görmezler. Hatta Hz. Ali'yi daha üstün sayarlar. Bazılarına göre de Allah-Ali-Muhammed üçü birdir. Bazılarına göre ise Hz. Ali Allah'tır.[677] Bütün

---

671 Üzüm, *"Kızılbaş"*, 546.

672 Alevi, Kızılbaş ve diğer İsimlendirmeler konusunda yaşanan kavram kargaşası ve bunun sebepleri ile önlenebilirliği konusunda bk. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât* 6/3 (Temmuz-Eylül 2003), 31-54; Aynı yazar, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), l-17.

673 Nizameddin Mucir Şeybânî, *Teşkil-i Şahenşâh-ı Safevîyye*, Teşkîl-i Şâhenşâhî-yi Safevîyye, (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 746/1346), 83.

674 Mehmet Eröz, *Türkiyede Alevîlik-Bektaşîlik*, (İstanbul: Otağ Yayınevi, 1977), 80.

675 M. Cemal Sofuoğlu, - Avni İlhan, *Alevilîk-Bektaşîlik Tartışmaları*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 107.

676 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 1- 42.

677 Şeyh İsmâil Hatay-i, *Şiîrleri*, 569; Üzüm, "Kızılbaş", 541.

Kızılbaşlar, hilafetin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'inin hakkı olduğuna inanırlar. Sahâbe hakkında nazil olan âyetlerin Allah kelâmı olmadığını, Kur'an'ın içine sonradan sokuşturulduğunu iddia ederler.[678]

Kızılbaşlar, zaman içinde İmâmiyye fırkasının etkisine girerek bu mezhebin görüşlerini tamamen benimsemişlerdir.[679] Onlarda on iki imam inancı vardır. Onlara göre imamlar masumdur. Ayrıca dedelerini de imamlar gibi masum ve yanılmaz kabul ederler.[680] Bâtıniliğin tesirinde kalan bazı Kızılbaşlar, ibadetleri tevil ederek sadece Muharremin on gününü oruçlu geçirirler. Onlara göre eşlerini boşamak haramdır. Yezidiler gibi saç ve bıyıklarını kesmezler.[681] Bütün Kızılbaşların Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Aişe ve Hafsa'ya karşı hoşnutsuzlukları vardır. Bazıları bu hoşnutsuzluklarını aşırı dereceye vardırmıştır.[682] Bazı Kızılbaşlarda ahiret inancı bir kavram olmaktan öteye gitmemiştir. Anadolu'dan İran'a gidip Safevî Devleti'ni kuran Türkmen oymakları ilk başlarda Anadolu'daki Kızılbaşlarla aynı inanca sahipken zaman içerisinde inanç bakımından İmâmiyye mezhebinin kaynaklarından beslenerek onların tesiri altında kalmış ve görüşlerini benimsemişlerdir. Fazlullah bu tür inanç ve davranışta bulunanları *"Anadolulu Putperestler"* diye vasfetmektedir.[683] Akkoyunlu tarihçi Fazlullah'ın bu konudaki ifadeleri mübalağalı görülebilir. Ancak İtalyan seyyahları tarafından da bu durumun dile getirilmesi böyle bir düşüncenin varlığını kuvvetlendirmektedir.[684]

Kızılbaşların İmâmiyye'nin tesirine girmeleri, aşırı inançları bünyelerinde taşımaları, Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inandıkları imâmeti gasbettiklerine inandıkları ilk üç halifeye duydukları düşmanlık, göçebe hayatlarına uygun olan dinî inanışlarındaki serbestlik ve imamlara karşı besledikleri aşırı sevgiyle ğulat inancına sahip olmalarına sebebiyet vermiştir.[685] Şiî bilginlerden Kummî, onlar hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Bunlar, şanı yüce Allah'ın inkârcılarıdır. Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî, Kaderîyye, Hâricî,

---

678 Küleyni, *Usulu'l-Kâfî*, 228; Muhammed el-Horasanî, *Beyânu's-Sade*, (Tahran: y.y., 744/1344), 1/19; Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, (Beyrut: y.y., 1395/1976), 2/77; Musa Kazım Yılmaz, Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, (İstanbul: 13-14 Şubat 1993), 77-78.

679 İrene' Melikoff, "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyandılar*, çev. Turan Alptekin, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları, (İstanbul: Cem/Kültür Yayınevi, 1993), 52-55.

680 Kemalpaşazâde, *Fetevây-ı Kemalpaşazâde*, (Âşir Efendi, 2704), 5b,46a-48a; es-Sungûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle,* 89-92.

681 Üzüm, "Kızılbaş", 546.

682 Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 10.

683 Huncî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Emini*, 132-139.

684 A. Narrative of İtalian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, çev: Grey Hakluty Society, London1973, 115-206.

685 Resul Caferiyan, *Safevîlerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal-Gali Tasavvufî Şiîlikten Fıkhî Şiîliğe Geçiş, Safevîler ve Şah İsmâil*, ed. Ahmet Taşgın, (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014), 92.

bid'atçı ve sapık görüşlere sahip olanlardan daha kötüdürler.[686] *Şehristânî (öl. 548/1153) ve Tarihçi İbn-i Haldûn (öl. 808/1406) ğulatın imamları hakkında haddi aşanların ismi olduğunu söylerler. Onlar bu konuda o derece aşırı gitmişlerdir ki, sonunda imamları insan olmaktan çıkarmışlar, haklarında ilâhlık hükümlerini uygulamışlar, imamlarını bazen ilâh'a bazen de bir yaratılmışa benzetmişlerdir. Onlar ifrat ve tefritin iki ucu üzerindedirler."*[687]

Gazzâlî'ye göre ise bunların yaptıkları amel bozgunculuğu, direniş ve isyan hareketidir. Ortaya çıktıkları yerde yıkıcı ve itikâdı bozucu etkiler bırakmış ve zararlı birer azınlık olmaktan öteye gidememişlerdir. Bazıları kendi imamlarının ölmediğine, günün birinde gelip yeryüzünü adaletle dolduracağına ve nübüvvetin devam etmekte olup kesintiye uğramayacağına inanmaktadır. Bazıları da namus ve ahlak mefhumunu bir tarafa bırakarak bütün haramları helal saymış ve dinî ibadetleri yerine getirmeyi boş ve faydasız bir uğraş olarak görmüşlerdir.[688]

Râfizîlere göre iman, Hz. Peygamber'e, ilk imama, belirlenen tertibe göre on iki imamın imâmetine, 12. İmam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin hayatta olduğuna ve imamların masumiyetine inanmaktır. Onlara göre Müslüman olan mümin değildir.

Mahdûm, Râfizîlerin İslâm ve iman konusundaki görüşlerinin ayet-i kerimelerle çeliştiğini ve İslâm ulemâsının görüşlerine de uymadığını belirtmektedir. Ona göre bu düşünceleri Müslümanların çoğunun cehennemde ebedî olarak kalmalarını gerektirecektir. Mahdûm'a göre şâyet İslâm'ın ilk döneminde bu görüşü söyleyen biri olsaydı, o ta'zir, inkâr ve hatta tekfir edilirdi. Zira Hz. Peygamber kimseden imanı istemezdi. Onlardan sadece şehâdet kelimesini getirmelerini talep ederdi. Şehâdeti getiren kimsenin şehadetini kabbul eder yeterli görürdü. Ayrıca Hz. Peygamber'in hiçbir kimseden on iki imamın imâmetini tasdik etmesini istediği sâbit olmamıştır.[689] Eğer böyle bir şey olsaydı başka haberler gibi bu konu tevâtür yoluyla zamanımıza kadar ulaşırdı. En azından *müstefiz haberle* bize aktarılırdı. Ayrıca, bu durum önceki dinleri nesh eden Hz. Peygamber'in hayatta olduğu imanın, vefât ettikten ve vahiy kapandıktan sonra başka bir iman ile değişmesini gerekli kılardı.[690]

---

686 Babaveyh, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-Niğme,* 114.

687 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, (Ankara: Yenişafak Yayınları, 2004), 280; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Mir Mehnâ-Ali Hasan Faur, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1998), 1/173.

688 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Dâru'l-Kütibi's-Sakâfiyye, 1383/1964), 8-9; İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 70; İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Batınîlik*, (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964), 25.

689 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 18b.

690 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 19a.

Mahdûm, İslâm dinini ve mezheplerini yıkan Râfizîlerin sözlerine aldanılmaması gerektiğini ifade etmekte ve onların şöyle dediklerini aktarmaktadır: "Ta'n edilenler Muhâcir ve Ensâr değillerdir. Zira şer'an Ensâr ve Muhâcir olabilmek için iman şarttır. Hâlbuki onlar mü'min değildir. Bu durum cehâletten, nifaktan ve aykırılıktan başka bir şey olabilir mi?"[691]

Mahdûm, Şîa'nın ve onun özelinde *Râfizî/Kızılbaş* olarak nitelendirdiği İmâmiyye için eserinde devamla şunları kaydetmektedir:

> *"Kuşkusuz Acem (İran- İranlı) ehlinden ve hatta başka memleketlerden pek çok kimse uzak bir dalâlete düştü. Bilmeyerek veya inat ederek, dosdoğru yoldan saptılar. Onlardan öncekilerin başlarına gelenlere bakmadılar ve peşlerinde olanlardan korkmadılar. Câhil olan kavimlerine tâbi oldular. Dünyanın süsü ve eğlencesi onları yoldan çıkardı. Böylece hidâyet yerine dalâleti, din yerine de dünyayı satın aldılar. Babalarını taklîd eden câhiller ne kadar şakîdir![692] Onların izlerinden gittiler. Babaları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu bulamamış olsalar da mı onlara uyacaklar? Böylece nefsânî şehvetleri gâlip gelen bir topluluğun peşinden yürüdüler ve dinde şeytânî haramlar ihdâs ettiler. Bunda amaçları yeryüzünde üstünlük sağlamak ve dünyada fesâdı yaymaktır. Kasvetli kalplerini nifâk ve inatla doldurdular. Şeytan onları ele geçirerek toplulukların böldü ve ileri gelenlerini birbirine düşürdü. Öyle ki; Hz. Peygamber hanımlarını ve birçok muhâcir sahâbeyi kötülemek onların şiârı haline geldi.[693] Hatta bu durum, onların gizli ve âşikârane takip ettikleri bir yol durumuna vardı. Bunu, ibâdetlerin en kâmili ve itâatlerin en üstünü zannettiler. Onların gittikleri yoldan sakınan kimseleri, tekfîr ettiler ve yaktılar. Görüşlerini savunup ısrarcı olmayanları da kınayıp ta'zir ettiler. İslâm dinini değiştirerek, dinsizliğe daha yakın oldular. Hanif ümmetin kurallarını alt üst ederek zındık olmaktan da daha uzak oldular. Namazları inkâr ettiler, cumaları ve cemâatleri terk ettiler. "Haydi, şehvetlere!" dediğinde genç-ihtiyar hepsi üşüşürler. Namaz kılmak için kalktıklarında ise üşene üşene kalkarlar. Onlar hem i'tikâdı hem de ameli kaybettiler. Mezhep konularını fâsık ve câhil kimselere teslim ettiler. Allah'a yakın olmanın en faziletli yolu, farzı ve ardından onu açıklayan sünneti yerine getirmektir. İkisi de zararlı olan fırkanın yanında kaybolmuştur. Hâlbuki bu ikisi ile Rasulullah'a tâbi olursa itâatkâr olursun. Sünnetle farzı birlikte yaparsan o, senin için şefâatçi olur. Kalbi semavî, cismi türâbî olan kimseye ne mutlu! Hidâyet yerine dalâleti satın alana yazıklar olsun! İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır? Ey boş bir alanda tüyün döndüğü gibi gaflet vadilerinde dönen kişi! Ömrünün bir resim, Müslümanlığının ise bir isim olması sana yeter mi sanırsın? Heyhât ki ne heyhât! Ölüm ve kıyâmet yaklaştı. Hâlbuki sen hâlâ ibâdet ve itâatten uzaksın. Yüzünü şeytan'a doğru çevirdin, o ise seni günahlara sürükler. Ey şaşkın! Gafletinden ne zaman uyanacaksın? Ey uykuda olan! Uykundan ne zaman kalkacaksın? Âkibetine bakıp âhiretinden korkmuyor musun? Bâtıl ve fâsid inançlarınla ve boşıboş vaktinle nefsini razı ettin. Hatta bundan dolayı onunla iftihâr ettin. Allah'a yemin olsun ki! Allah'tan hak yolunu ve yardımını talep etmez, babalarını ve câhil olan kavmini taklîd etmekten vazgeçmez ve Allah'ın muhkem kelâmına uymazsan, kuşkusuz sen apaçık sapık bir yoldasın."*[694]

Mahdûm, facir olarak nitelendirdiği Râfizîlerin kendilerini evliyânın kâmilleri, peygamberlerin vârisleri olarak zannettiklerini, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini bildiklerini, bütün sâlih kullardan, hatta peygamber ve Resullerden bile daha üstün olduklarına inandıklarını belirtmekte onların dine ters olan şeylerden başka bir şey

---

691 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 29a.
692 İnkârcılığı ve kötü ameller işlemesi yüzünden ahirette bedbaht olup cehenneme girecek kâfir veya fâsık.
693 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 8a.
694 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 8b.

bilmediklerini kaydetmektedir.695 Kendi sultanlarını bile katletmekten çekinmeyen, Muhâcir ve Ensâr'ın ileri gelenlerini, Müminlerin annelerine çirkin söz söylemeyi ve iftirâ atmayı helâl sayan bu taifenin ne denli acımasız olduğunu dile getirmektedir. Bunun yanında Sünnî inanca sahip olanların kanlarını ve namuslarını da mübâh kıldıklarını hâlbuki Ehl-i Sünnet'in inancına sahip olanların en sâdık olan zatın haber verdiği üzere nâciye (kurtuluşa eren) fırka olduklarını ifade etmektedir.696 Mahdûm'a göre dalâlette olan Ehl-i Sünnet değil, İmamiyye Şîası'na mensup Safevî taifesidir. Zira zikredilen bu fırka, ârif olan Şeyh'e nispet edilmesine rağmen, dalâlette olan evlâdına tâbi oldular, dinin ileri gelenlerinden olan Şeyh Safiyuddin'in mezhebini reddettiler. Dalâletlerinde ve haksızlıklarında da aşırılığa gittiler. Bu aşırılıkları, takvâ sahipleri zümresine dâhil olan mazlûm ve şehit Sultan'ın kanını helâl kılmaya kadar uzanmıştır. Bu Şahın ölümüne sebep olmayı ve onu öldürmeyi sevapların en faziletlisi ve kurbetlerin en yücesi olarak görmüşlerdir.697 Mahdûm bu sözlerden sonra Râfizî tayfası için şu Farsça cümleyi kullanmaktadır: "کافر همه رابکیش خود پندارد" Kâfir insan herkesin kendisi gibi kâfir olduğunu düşünür.

Mahdûm eserinin sonuç bölümünde ise bağ ve sıhriyet konusunda Râfizîlerin sözlerinin ne kadar çirkin, davranışlarının ve amaçlarının ne kadar kötü olduğunu ifade etmektedir. [698]Allah'ın, bid'atçilere ve yoldan çıkanlara, özellikle de Râfizîlere türlü azap ve belâyı vaad ettiğinden bahsetmektedir. Onların, haktan en uzak ve utanmaları olmayan yaratıklar olduklarını Hasan eş-Şirvânî'nin*"Ahkâm-ı dinîyye"* isimli risâlesinde naklettiklerine tâbi olmadıklarını söylemektedir. Zira bu eserin içeriğinde inançlarıyla alâkalı kayda değer bir şey olmayan ve Râfizî âlimleri arasında gülünç duruma düşen bir risâle olduğunu belirtmektedir. Bu risâlenin içeriğinde Allah'ın Şah I. İsmâil'e hulul ettiği, tenasühün gerçek olduğu, içkinin helâl kılındığı, Şah Tahmasb'ın kız kardeşiyle evlenmesinin câiz görüldüğü, Hz. Aişe ile babası hakkında olan iftirâların gerçek olmadığı ancak bütün bunların kendi aleyhlerine yapılan bir iftirâ olduğu anlatılmaktadır. Mahdûm, bu konularda Râfizîlerin ağza alınmayacak sözler söylediklerini ve asrımızın âlimlerinin onları söylemekten utandıklarını belirtmektedir.[699]

Mahdûm, gizli hallerini ortaya çıkarma başlığı altında müjde olarak adlandırdığı kısımda Râfizîlerin Mervâniyye tâifesinin, Hz. Peygamber'in dinine ve şeriatına, Şah

695 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15a.
696 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 16a.
697 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 15b.
698 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 72a.
699 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 80a.

İsmâil b. Şeyh Haydar el-Erdebilî ve çocuklarının yaptıkları kötülükleri yapmadıklarını söylemektedir. Çünkü onlar sadece cennetle müjdelenen on sahâbîden biri olan Hz. Ali'ye sövdüklerini ancak Râfizîlerin ise on kişiden dokuzuna, çoğu Muhâcir ve Ensâr'a, Hz. Peygamber'in birçok eşine, sıddık ve sâlih insanların cumhuruna sövmektedirler. Mahdîm'a göre sahâbenin ve Hz. Peygamber'in eşlerinin çoğuna sövmek, Hz. Ali'ye sövmekten daha kötüdür.[700]

Mahdûm, İslâm dininde Râfizîlerin gücünün fazla sürmeyeceğini yani Kızılbaş Devleti döneminin fazla devam etmeyeceğine inanır. Zira ona göre bu devletin başında bulunan Şah İsmail, minberlerde Hz. Peygamber'in eşlerine ve ashâbına sövme âdetini getirmiş, başka bid'at ve küfürleri ortaya çıkarmış, iki kızkardeşle aynı anda evlenmeyi helâl kılmış, ârif ve âlimlerden kalabalık bir grubu katletmekten geri durmamıştır. Bunların yanında birçok âlimi kabirlerinden çıkararak yaktırmış, Kütüb-i Sitte denilen sahih kitaplarını, başka hadis ve tefsîr kitaplarını telef etmiştir. Mahdûm'a göre bu zalim Şah, hayatı boyunca namaz kılmamış, oruç tutmamış, içki içmiş, zinâ, livâta yapmış, sarhoş ve cünüp bir şekilde ölmüştür. Mahdûm, bütün bunların hem Sünnî hem de Râfizî için zarûrî bilgi mesâbesinde olduğunu, hiçbirinin inkâr etmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir.[701]

Mahdûm, bu malumatları 998 yılının Cemâziye'l-Âhir ayında yazdığını iki yıl geçmeden Râfizîlerin gücünü tümüyle kaybedeceklerini müminleri sevinçli günlerin beklediğini müjdelemektedir. Ancak bunun Râfizîlerin tamamen yok olacağı anlamına gelmeyeceğini, geride muhakkak küfür ve bid'at türlerinden bazısının kalıp devam edeceğini belirtmektedir. Zira ilâhî isimlerin mazhariyetin iptâl olmaması için bid'at ve küfür türlerinden birer çeşidin kalması gerektiğini ifade etmektedir. [702]

Mahdûm, Râfizîlerin ehl-i küfür olduklarına inanmaktadır. Zira ona göre "İslâmî zarûretlerden olan şeyhayna sövmeyi helâl kılan kimsenin kâfir olduğuna dâir en güçlü delil; Hz. Fatıma'ın naklettiği ve *"Faslu'l-hitâb"* da nakledilen şu rivâyettir: "Hz. Peygamber Hz. Ali'ye şöyle buyurmuştur: *"Benden sonra Râfıza olarak çağrılan bir kavim gelecektir. Onları nerede bulursan öldür! Zira onlar müşriktir. Onların alâmeti ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü sözler söylemeleridir."* [703] Mahdûm'un üzerinde düşündükten sonra onların kâfir olduğuna dâir kanâat oluşturduğu delillerden biri de,

[700] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 157a.
[701] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 157b.
[702] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 158a.
[703] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 179b

Enes'in rivâyet ettiği ve Abdulkadir-i Geylânî'nin *"Gunyetu't-tâlibîn"* adlı kitabının akâid bölümünün sonlarında zikrettiği rivayettir. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Muhakkak Allah'u Teâlâ beni seçti, benim için de ashâbımı seçti ve onların arasından bana yardımcılar ve akrabalar kıldı. Âhir zamanda onları kötüleyecek kimseler ortaya çıkacaktır. Sakın onlarla birlikte yemek yemeyin, birlikte içmeyin, onlarla evlenmeyin, onlarla namaz kılmayın, cenazelerini yıkamayın, onların üzerine namaz kılmayın, onların üzerine lanet yağmıştır."*[704]

Mahdûm, Râfizîlerin Hz. Ali'yi ilk iki halifeden üstün görmeleri ve çıkaracakları bazı fitneler konusunda Hz. Ali'nin şu sözlerini naklederek onun şöyle dediğini aktarır:

> *"Kuşkusuz kalplerinde nifaktan birşeyler arta kalan bazı kavimler, beni o iki kişiden üstün görmektedirler. Bununla da İslâm ümmetinin ayrı düşmesini ve anlaşmazlık yaşamasını istemektedirler. Bunlarla alâkalı Hz. Rasulullah bana haber vermişti. Bana onları öldürmem için emir verdi. Onlar açıktan kardeş ve gizliden düşmandırlar. Onların aralarında yalan güzel görünür, fâcirlik alenen yapılır. Mushafları iptâl eder ve devamlı fücûr işlerler. Hz. Rasulullah'ın ashâbına söver ve fitne çıkarmaktan zevk alırlar.[705] Aralarında vukû bulmuş olayları deşerler. Hâlbuki Allah onları bağışlamıştır. Bu kötü huyları küçükler büyüklerden öğrenir ve bu şekilde büyürler. Sünnet kaybolur ve bid'at yaygınlaşır. O devirde Hz. Rasulullah'ın sünnetine tutunanlar şehitlerin, ibâdet ve cihâd ehlinin en faziletlileridir. Ne mutlu onlara! Râfizîler yeryüzünde yürüyenler arasında Allah'ın en fazla buğz ettiği kimselerdir. Allah'ın yeryüzü onlar hakkında benim gazâbımdır. Gökyüzü onlardan nefret ederek onları gölgelemektedir. O gün âlimleri gökyüzünün gölgelediği en şerli kimselerdir. Fitne onların arasından çıkar ve onlarla alevlenir. Onlar gökyüzü melekûtünde kötü ve necis olanlar diye adlandırılırlar. Meclislerde, toplantılarda ve mescitlerde Hz. Rasulullah'ın ashâbı lanetlenir ve onu slogan haline getirirlerse gönüllerden hikmet soyulur. Böylece Allah, Râfizîleri ve bid'at ehlini mesh (sûret değişmesi) eder. Dediler ki: Ey Mü'minlerin Emiri! Eğer biz o zamanı idrâk edersek nasıl davranalım? Hz. Ali şöyle buyurdu: Hz. İsâ b. Meryem'in havârilerinin sabrettiği gibi sabrediniz! Üzerinde olduğumuz yola, Allah'ın emrettiği gibi peygamberine itâate ve sahâbe sevgisine sımsıkı tutununuz! Hz. İsâ b. Meryem'in, peygamberimizin, tüm peygamberlerin ve Rasullerin üzerine salât ve selâm olsun. Allah Hz. İsâ'nın ashâbından razı olmuştur. Bedenleri, testere ile kesildi ve tahtalar üzerine çarmıha gerildi. Ben de size derim ki: "Hak ve sünnet üzere ölmek, bid'at ve ma'siyet üzere hayatta kalmaktan daha hayırlıdır."*[706]

Mahdûm Hz. Ali'nin bu sözlerini *Faslu'l-hitâb* kitabından naklettiğini râvînin adaletine binâen bunların, Hz. Ali'nin sözleri olduğuna dâir şüphe duyulmaması gerektiğini bu naklî, ancak inatçı hasım inkâr edebileceğini ve *Faslu'l-hitâb*'ta zikredildiği için inanılması gerektiğini belirtmektedr.

Mahdûm ümmet ve sahâbenin fazileti hakkındaki bazı Farsça beyitleri şöyle aktarmaktadır:

> امّت احمد ازميان امم باشد ازجمله افضل واكرم *Bütün ümmetler içerisinde Hz. Peygamber'in ümmeti en faziletli ve üstünüdür.* أولياي كرامت اويند پي رو شرع وسّنت اوبند *Bu ümmet Hz. Peygamber'in şeriatı*

---

[704] İbni Ebi Asım, *es-Sünne*, 1000; Hâkim, 3/632; Taberânî, 17/140; Ebû Nuaym, 2/11; Mecmau'z-Zevâid, 10/17; Albânî, *Tahricu's-Sunne*, 2/483; Tayalisi, 33; Ahmed bin Hanbel, *Müsned* 3/134, 5/325; Dehlevi, *Bustanu'l-Muhaddisin*, 143; İbni Abdilberr, *İstiab*, 1/6.

[705] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 180a.

[706] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 180b.

ve sünnetini takip edenlerden ibarettir. برانَرہ هدي باشند بهتر از غير انبسا باشند رُہ Bunlar hidayet yolunun liderleri ve en üstünüdürler. خاصه آل پمبر واصحاب كرهمه بهتر ندد رهرباب Özellikle Hz. Peygamber'in ailesi ve sahâbesi daha üstündür. وزميان همه بنود حقيق بخالفت كسى به از صديق Bu sahâbeler arasında hiç kimse Ebû Bekir kadar hilafete layık değildi. ووپي او بنود ازان احراب كس چو فاروق اليق ان كار Ondan sonraki sahabiler arasında Ömer kadar hiç kimse bu işe layık değildi. بعد فاروق جر بذي النورين كارمل Ömer'den sonra Osman dışında hiç kimse İslâm ümmetinin durumunu düzeltemezdi. İlim ve vefa açısından kimsenin son Halife (Esedullah) Ali'ye yetişmesi mümkün değildi. جز بآل كرام وصحب عظام سلك دين نبى نيافت تطام Bu yüce sahâbe ve peygamber'in saygı değer ailesi olmasaydı İslâm dini sağlam temeller üzerine oturmayacaktı. نامشان جزبا جترام مبه جز بتعظيم سويشان منكر Bundan dolayı onlar hakkında konuştuğunda saygıda kusur gösterme. همه را اعتقاد نيكو كن دل زانكار شان پكسوكن Onlara kalbi selim ile inanmaya ve inkar etmemeye özen göster. برخصومت كه بود شان باهم بتعّصب مزن در انجا دم Eğer bu sahâbeler arasında bir çatışma olduysa da sen onunla ilgili taassupkar bir şekilde konuşma. بركس انكشت اعتراض منه دين خود را يكان زد تسمده Kendi dinini kaybetmemek için onlardan kimseye karşı gelme."[707] حكم آن قصه باخداي كذار بندكي كن ترا بحكم حيه كار Senin bir köle olarak sahâbeler arasındaki çatışmalar hakkında hüküm vermen doğru olmayıp bu işi Allah'a bırakman gerektiğini bil. وان خالفي كه داشت باحيدر در خالفت صحابي ديكر Ali'nin hilafet ile ilgili başka sahabilerle yaşadığı sorunlarda. حق درا نجا بدست حيدر بود جنك اوبا خطا ومنكر بود Haklıydı ve onunla çatışma yada onun hakkını inkar etmek hatalıydı. آن خالف از مخالفان ميسند ليك از لعن وطعن كه كسى راخجاي لعنت كرد ينست Ali'ye yapılan bu hataları kabul etme ama lanet de okuma. لب در بند ورباحسان وفضل شد ممتاز لعن ماجز بما نكرد دباز لعنZaten Allah onları lanetledi. Bizim lanetimizin de bize geri döneceğini bil."[708]

Mahdûm'un yukarıdaki beyitlerinden de anlaşılacağı üzere ümmet ve dört halifenin fazilet ve sıralamasını vermekte onlara karşı saygıda kusur edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Mahdûm, Râfizîlerin tekfir edilmesine dâir tercihinde mübâlâğâ ettiğini söylemesine rağmen, kan dökme konusunda ihtiyatlı olunması gerektiğinden onların kâfir oldukları gerekçesiyle öldürülmelerinin câiz olduğuna dâir fetvâ vermediğini, ancak İslâm'ın şe'airini ikâme etme, küfrün ve karanlığın izlerini yok etme gâyesiyle onlarla savaşmanın câiz olduğuna dâir fetvâ verdiğini belirtmektedir. Zira ona göre icmâ ile sâbittir ki; yendikten sonra ne esir alma ne de öldürme vardır.[709] Mahdûm, güzel bir tahkik ve latif bir tedkîk başlığı altında Râfizîler hakkında sonuç kısmında şöyle demektedir: *"Allah'ın rahmetinden mahrûm bırakmak istemediği, basireti az olan birinin zihni bile bütün bunların ortak noktasından, Râfizîlerin ilâhî nûrdan ve Rabbânî feyizden kesin bir şekilde uzak, mezheplerinin bozuk ve gittikleri yolun bâtıl olduğunu bilir."*[710]

2.7. Râfizîliğin Diğer Şiî Fırkalarıyla Mukayesesi

Kızılbaşların yukarıda zikrettiğimiz inançlarından ğulat Şiî fırkalarının düşüncelerine kapıldığı görülmektedir. Şîa'nın İmâmiyye kolu ise bu tür fikirleri reddettiğini söylemektedir. Ancak Kızılbaşların, on iki imam ve bu imamların masumiyeti

[707] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 181a.
[708] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 183b.
[709] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 183a.
[710] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 192b.

konusunda İmâmiyye Şîası'nın tesirinde kaldıkları bilinmektedir.[711] Fazlullâh, Kemalpaşazâde ve diğer bazı âlimlerin verdikleri fetvalar da bu bilgileri teyit etmektedir. Dönemin seyyahların kaleme aldıkları hatıratlarında da bu hususlar yer almaktadır.[712]

Şah I. İsmâil'in şiirlerinden de anlaşıldığı kadarıyla Kızılbaşların şeyhlerine aşırı bağlanıp onları ilâh yerine koymaları, şeyhlerini etkilemiş ve kendilerinde gerçekten ilâhî bir özellik olduğu kanaatinin meydana gelmesine sebep olmuştur.[713] Şah I. İsmâil *"Karşu Gelun Secde Kılun"* demek sûretiyle müridlerinden kedisine secde etmelerini istemektedir. Bu durum bazı Osmanlı âlimleri tarafından Kızılbaşlar aleyhinde verilen fetvalarda da zikredilmiş ve tekfir sebebi sayılmıştır.[714]

İbadetleri tevil eden, şeyhlerini tanrı veya tanrı gibi gören, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den üstün tutan Safevî müridleri her ne kadar on iki imam anlayışını kabul ediyorlarsa da bunlar gulat fırkalardan addedilirler. Kemalpaşazâde'nin de belirttiği üzere bu zümreler her bir mezhepten işlerine gelen kısımları aldıklarından tam olarak belli bir mezhep mensubu sayılmazlar. Ancak on iki imam anlayışını benimsemekle İmâmiyye'nin, ibadetleri tevil etmekle de Bâtinîliğin etkisinde kalmışlardır.[715]

Safevî şeyhleri ve tekkelerinin Hoca Ali'ye kadar Sunnî akideye bağlı olduğunu daha önce zikretmiştik. Hoca Ali'den itibaren Şiîleşme temayülü görünüyorsa da bu Şiîlik anlayışında ibadetleri terk ve te'vil yoktur. Asıl aşırılık Şeyh Cüneyd ile başlayıp Şah I. İsmâil zamanında zirve noktasına çıkmıştır. Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah I. İsmâil'in kendilerine ilâhlık isnadı yapan müridlerini reddettiklerine dair elimizde kaynak yoktur. Ancak Şah I. İsmâil'in kendisinde ilâhî özellik gördüğü şiirlerinden de anlaşılmaktadır. Her üç şeyh, bazı fikir ve davranışlarında Bâtinîliğin ve İmâmiyye mezhebinin etkisinde kalmışlardır. Hatta Şah I. İsmâil'in de Hurufîliğin tesirinde kaldığı görülmektedir.[716]

Şah I. İsmâil'in bazı şiirlerinde Hz. Ali, Allâh yerine konulmuştur.[717] Bu şiîrlerden de anlaşılacağı üzere Şah I. İsmâil'in bu görüşleri, Anadolu'da Hz. Ali'ye aşırı bir değer ve

---

711 Sofuoğlu, Avni İlhan, *Alevilîk - Bektaşîlik Tartışmaları*, 92

712 A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries. Front Cover. Ambrogio Contarini. Hakluyt Society, Iran, 1289/1873, 43.

713 Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şiî Bir Devlete: Safevîyye Tarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 5/11 (İstanbul 1995), 82-93.

714 Sungûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle,* 89-94.

715 Halis Tosun, *Aleviliğin Tarihsel Gelişimi*, (İstanbul: Can Yayınları, 2004), 36

716 Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyetında İlk Mutasavvuflar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1976), 303; Mehmed Fuad Köprülü, "Azeri *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 2/133.

717 İsmâilzade, M. R. *Hatâ'î Şâh İsmâ'îl Safevî Hetai, Külliyât (Dîvân, Nasîhetnâme, Dehnâme, Koşmalar),* (Tahran: Alhoda Neşriyat, 1421/2001), 25; Şah I. İsmâil Hatai, *Şiîrleri*, 7.

makam veren kesimlerin inançlarıyla paralellik arz etmektedir. Safevî Devleti'ni kuran Kızılbaş Türkmenlerinin, esas Şîa'nın çoğunluğuna karşı olmasına rağmen onları da aşarak yerleştirmeye çalıştığı ilk iki halifeye, Hz. Aişe'ye ve Hz. Hafsa'ya lanet etme gibi bazı aşırı davranışlar günümüze kadar sürmüştür. Hatta Kızılbaşlar, birbirlerine su ikram ederken hem ikram edenin hem de suyu içenin mezkûr şahıslara sevap kazanma niyet ve düşüncesi ile lanet ettiklerine şahit olunmuştur.[718] Bu tür olumsuz hadiseler daha önce mevcut iken Safevîler bunu bir nevi resmileştirmiştir.[719]

Görüldüğü üzere Anadolu'da bulunan Kızılbaş gruplar arasında tam bir inanç birliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu gruplar arasında Ca'ferî mezhebine mensup olanlar olduğu gibi kendilerini bu mezhebe bağlı saymayanlar da vardır. Başka ifadeyle bu gruplar arasında mutedil inançlara rastlandığı gibi oldukça aşırı denecek inançlara da rastlamak mümkündür. Bundan dolayı Anadolu'daki Kızılbaşların tamamını herhangi bir mezhebe mensub göstermek mümkün gözükmemektedir. Tarihî süreç içinde oluşmuş bu gruplar bugün de varlıklarını sürdürmektedir.[720]

Mahdûm, Râfizîliği (Kızılbaşlığı) diğer Şiî Fırkalarıyla mukayese konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat yolunun doğru, Râfizî ve Mu'tezile mezheblerinin bâtıl olduğuna dâir bazı aklî deliller zikretmiştir. Mu'tezile'nin, kendilerini hikmet sahibi diye adlandıran filozofların peşine takıldığını hak ehli olan peygamberlerin ve evliyânın feyzlerinden mahrûm kaldıklarını belirtir. Râfizîlerin ise, Mu'tezile'ye tâbi olmayı reddettiklerini fakat Mu'tezilenin en çirkin kötülüklerini başka eksiklerle beraber kendilerinde toplayarak müstakil bir mezhep oluşturduklarını savunur.[721] Mahdûm konuyla alakalı devamla şöyle demektedir:

> *"Çoğu benim ortaya attığım fikirlerimdir. Eğer yüz delilden daha fazla delil bildiğini iddiâ etmene rağmen, başka delilleri zikretmeyip neden bu delilleri zikrettin? dersen derim ki: Gerçekten insaf sahibi hidâyete eren ve haberdâr olan kimse için bu risâlede bulunan tüm delillerin onlar için de delil olduğunu bilir. Hasımları ilzâm etmesi ve şüphelerini gidermesi açısından bu risâleye "Edille" ismi verilmiştir. Saf naklî deliller, hasmın engelleyip nakletmediği ve hevâ sahibini kötülemediği nakillerdir. Maksatları ve meramları ispât etmek için, katışıksız ve eksiksiz olan bir tek delil, gönlünü İslâm'a açana yeterlidir. Fıtratı salim ve tabiatı doğru olan kimse için, bu mezheplerin bâtıl olduğuna dâir bir ilme ve derin bir incelemeye ihtiyaç yoktur. Kişi biraz ince düşündüğünde bu inançların yanlış olduğunu anlar. Kim İslâmî zaruret ile butlanı açıktır derse o tahkik sahiplerinin ileri gelenlerindendir."*[722]

---

718 Saray, *Türk-İran münasebetlerinde Şiîliğin rolü*, 91.

719 Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 47; Ayr. krş. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 35.

720 Fevzi Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevîlik ve Bektaşîlik*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 54.

721 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82a.

722 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82b.

2.8. Ehl-i Sünnet'e Katkısı

Ehl-i Sünnet'in bilginlerinden olan ve aynı zamanda müfessir, muhaddis ve fakih kimlikleriyle de ön plana çıkan Mahdûm'un, bu özellikleriyle kendisinden sonra gelenlerin müracaat ettiği bir âlimdir. Mahdûm, daha çok mütekellim ve mezhepler tarihçilerinin görüşleri, ekolleri, ihtilafları ve biyografileri hakkındaki geniş bilgisiyle yaşadığı çağa damgasını vurmuştur. Bu derin ve geniş bilgisi ile fırkaların görüşlerine dair pek çok nakiller yapmış; sonraki dönemlerde birçok kişi, fırka ve konu hakkında kendisinden istifade edilmiştir. Râfizilerin çıkarmış olduğu olaylarından sonra siyasî ve sosyal çalkantılarla sarsılan bir coğrafyada yaşayan Mahdûm'un, dönemin şartlarına rağmen mezhepsel görüşlerini başarılı bir şekilde ifade etmekten geri kalmamış olmasıdır. Aynı zamanda İslâmî ilimlerdeki geniş bilgisi ve kelâmî konulara olan hâkimiyetiyle kendisinden sonra Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu yapabilecek şahsiyetler bırakmıştır.[723]

Mahdûm'un Ehl-i Sünnet'te önemli bir yere sahip oluşunun sebeplerinden bir diğeri onun sahip olduğu ilmî donanımıdır. Onun, Ehl-i Sünnet mezhebinin bir savunusu ve İmâmiyye'ye karşı reddiye olarak ortaya koyduğu *en-Nevâkid* adlı eseri ise bu ilmî yetkinliğinin en önemli delilidir. Eserinin birçok yerinde başta kelâm, Tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf ve müsbet ilimlerle ilgili konuları derinlemesine tartışıp açıklaması Mahdûm'un bu ve diğer İslâmî ilimlerde sahip olduğu bilgi birikiminin görülmesi açısından önemlidir.[724]

İlmî yeterliliğiyle birçok alanda isminden söz ettirmeyi başarmış olan Mahdûm'un ilmî ve fikri kimliğini daha da önemli kılıp onu merkeze taşıyan bir diğer faktör, Safevilerde Ehl-i Sünnet'in güç kaybettiği bir dönemde yaşamış olması ve kaybedilen gücün yeniden elde edilebilmesi için göstermiş olduğu ilmî ve fikrî mücadeledir. Ehl-i Sünnet'in fikirleri savunmuş olan Mahdûm'un bu üstün gayretleri, mezhep içerisindeki yerini ve önemini daha da belirgin hale getirmiştir. Sahip olduğu savunmacı karakteri dolayısı ile onun ilmî önderlik kimliği daha da önem kazanmıştır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in yok edilmesine çalışıldığı bir dönemde Râfizî gibi muhaliflerin saldırılarına karşı Ehl-i Sünnet doktrinini, kaleme aldığı birçok reddiyeyle başarılı bir şekilde savunmuştur. Mahdûm'un kendi fikirlerini değil de bir bütün olarak mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'i savunma refleksi gözden kaçırılmamalıdır.[725]

---

723 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205a.
724 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.
725 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 126b.

Mahdûm, müntesibi olduğu mezhebi en iyi şekilde savunma gayreti içerisinde olmuştur. O genel anlamda âlimlerle iyi münasebetler içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ders halkasında Şiîlerden bazı gençlerin bulunması bunun en önemli delillerindendir.[726] Mahdûm'un, savunusunu yaptığı görüşleri ifade ederken kullandığı dil de gözden kaçırılmamalıdır. İddiaları yanıtlarken bunu Ehl-i Sünnet mezhebi adına ifade ettiğini belirtecek şekilde kullanan Mahdûm yaşadığı dönemde otoriter bir konumunda olduğunu gösteren emarelerden görmek yanlış olmayacaktır. Çünkü bu ifade, Ehl-i Sünnet, özelde ise adına konuşacak kadar önemli bir mevkide bulunduğunu ve Ehl-i Sünnet ulemâsıyla ilişkilerinin iyi olduğunu göstermektedir.[727]

Mahdûm, geniş bilgisiyle yaşadığı çağa damgasını vurmuştur. Nitekim müellifin *en-Nevâkid* adlı eserinde tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, edebiyat, matematik ve astronomi ilimler hakkında malumat vermesi bunu destekler mahiyettedir. Sahip olduğu ilmî donanım sayesinde Ehl-i Sünnet içerisinde önemli bir yere sahip olan müellif, siyasî ve sosyal çalkantılarla sarsılan bir coğrafyada yaşamış olmasına rağmen gerçekleri başarılı bir şekilde ifade etmekten geri durmamış, Sünnî doktrinini birçok reddiye kaleme alarak başarılı bir şekilde savunmuştur. İmâmiyye'nin fikirlerine karşı göstermiş olduğu savunmacı yaklaşım, onun ilmî müktesebatının yazıya dökülmesiyle sonuçlanmıştır.[728]

Mahdûm'un kaleme aldığı bu eseri, yazıldığı dönemin ilmî ortamını okuyucuyla buluşturması, hem şahsî hem de grupların görüş farklılıklarına ve bu düzlemde yaşanan tartışmalara ışık tutması açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. İmâmiyye Şîası anlayışı hakkında ilk elden bilgiler sunan Mahdûm, adeta bir Sünnî savunusu ve reddiye olan *en-Nevâkid* gibi önemli bir eseri İslâm literatürüne kazandırmıştır.

2.9. Tavsiye ve Nasihatleri

Mahdûm Hz. Peygamberin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma yönündeki telkinlerine uyarak insanları ve özellikle Müslümanları Râfizîler ve onlar gibi bit'at ehli olanlardan sakındırmış ve şu nasihatlerde bulunmuştur.

> *"Ey Sırat-ı Mustekım'i talep eden ve sözlerden etkilenen! Razı bir şekilde Hak olan Rabbine dön ki, Allah'ın razı olduğu kullarından olasın! Öncelikle mukarreb kulların zümresine girersin. Sonra cennetinde nimetlenirsin. Böylece arzuladığın kimselerle ebedî bir şekilde kalırsın. Sana olan çok sevgisinden dolayı cennetine razı olmazsan ve O'ndan başkasına sığınmazsan, seni ona kavuşmaktan mahrûm etmez. Böylece ruhânî nimetlerin en lezzetini tattırır. Yani cemâlinin müşâhadesiyle seni şereflendirir. Kuşkusuz O, senden sana karşı daha şefkatlidir. Gözetleyen ve kollayan Rabbin şöyle buyurmaktadır. "Eğer sen bana yürüyerek*

[726] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 132a.
[727] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 120a.
[728] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 205b.

gelirsen, ben sana koşarak gelirim. Eğer bana bir zira yaklaşırsan ben sana bir kulaç yaklaşırım. Ey kardeşlerim! Allah için size sesleniyorum. Dine karşılık dünyayı satın almayın! Zamanı gelen uzun yolculuğunuzda gaflete düşmeyin! Şüphesiz ki Allah yardımcıdır. Güçlü imanınızdan ve sağlam amelinizden başka bir şeye güvenmeyin! Biliniz ki, kıyâmet geldiğinde ve sur'a üfürüldüğünde ne dost ne düşman size fayda verir."[729]

Mahdûm eserinin son bölümünde Mantuku't Tayr Attar'dan tavsiye ve nasihat babından bazı Farsça şiirleri şöyle aktarmaktadır:

Bu örümceğin hayal olan bu dünyada nasıl da yaşadığını ديدهء آن عنكبوت بي قرار در خيالي ميكذ اردر وزكار ve kendini kaptırdığını gör. Bu anlamsız ve boş dünyanın bir پش كيرد وهم دور انديش را خانهء سازد بكبخي خويش را köşesinde kendine nasıl da bir yer edindiğine bakar mısın? Bu anlamsız ve boş dünyanın bir köşesinde kendine nasıl da bir yer edindiğine bakar mısın? Ne ilginçtir بو العجب دامي بساز داز هوس تا مكر در دامش افتديك مكس ki bir sineği avlamak hevesiyle nasıl da ağ kurma çabasıyla meşgul olmaktadır" چون مكس در دامش افتد سرنكون رب مكد از فرق آن سر كشت خون Sinek onun avına düşer düşmez hızlıca üzerine atlayıp kanını emmeye başlıyor. Daha sonra yeni bir ağ alanı meydana getirmek umuduyla بعد ازان كشكي كند بردا يكاه قوت خود ساز داروتا دريكاه emdiği kanı örü memesine dönüştürür. Örümcek saray ناكهي كه شد كه آه صاحب سراي چوب اند ردست ننشيند نريامي sahibinin aniden ortaya çıkıp bütün bu çaba ve hayallerini bir sopayla yok edeceğinden bihaberdir. خانه آن Kısa süre zarfında sineğin ve örümceğin bütün çabalarını ve yaptıklarını عنكبوت وأن مكس جمله ناپدا كن دريك نفس yok edecekti. Bu dünya ve bu dünya için çabalayan هست دنيا انكه دروي ساخت قوت چون مكس در خانهء آن عنكبوت insanların hikayesi de örümcek ve sineğin hikayesi gibidir. Bütün bu كر همه دنيا مسلم آيدت كم شود تاچشم برهم آيدت dünya senin olsa bile sana yeterli gelmez. Bu boş dünya ve بلق پهوده كي چندير متاز در غرور خوا جكي چندين مناز senin sahip olduğun mevki-makam egosu seni aldatmasın. پوست آخر در كشيد ندا ريلنك در كشند او نفس تو هم بي درنك Öyleki güçlü kartal bile bir avcının avı olabiliyorken senin de varlığın yok olmaya mahkumdur. چون محال آمد Bu dünyada çok güzel şeylere ulaşmak بديد ار آمدن كم شدن به يانكون سار آمدن imkânsız olduğu için ona bağlanıp pişmanlık hissetmektense bağlanmamak daha evladır. Sınırlı نيست ممكن سر فرازي كردنت سربنه تاكي زبازي كردنت bir varlık olarak bu dünyaya karşı çıkmak yerine itaat etmen daha elzemdir. اي سرا وباغ تو زندان تو خان مان تويالي Ey insan! Bu dünyada sahip olduğun mal-mülk senin başının belası ve zindanıdır.[730] جان تو دركذ رزين خا كدان Boş ve egoyla kaplı olan bu dünyadan vazgeç. چون رسانيدي بدان دركاه جان خود بكبخي پرغرور چند پما بي جهان پرغرور Allah'ın rahmetine ulaştığın zaman artık hazineye ihtiyacın kalmayacak ve kendin bir تو زعزت درجهان hazineye dönüşeceksin. Bu dünyanın nimetlerinden چون كرز كردي دل خويش آيدت رب سرآي خوشد لي پس آيدت vazgeçersen gönlün Allah'ın huzuru ile dolacak. Tükenmiş آتشي درپش وراهي شخت دور تن ضعيف ودل اسير وجان نفور bir ruh, esir bir gönül, zayıf bir beden ile uzun bir yolun başındasın ve karşında bir ateş vardır. توز جمله فارغ Sen bütün bu işlerden gafil olarak dünyanın aldanmacalarına kapıldın. نا كه وپردا خته درميان كاري چنين برداخته Sen bu dünyanın işleriyle meşgül olurken ruhsal sancılarını nasıl نوتطارهء عالم كني عمر شد كي دردرا مر هم كني dindireceksin. Boş işlerle nefsini meşgül ederken nefis تاپزد ازي تواز نفيس خسيس در نجاست كم شداين جان نفيس ruhunu pislik içerisinde kaybedeceksin. Kuşlardan bir kuş ey ن دكر كفتش كه اي مزع بلند عشق دلنبدي مرا كردسب بند yüce kuş! Bir sevgilinin aşkı beni bu dünyaya bağladı diyerek seslendi. خاك راهم عزقه در خون چون كنم حال من Ben bu haldeyken bu dünyayı nasıl bırakıp gidebilirim ki. تا بداني توكه از چنك اجل كس نخوا انيست اكنون چون كنم Bu dünyada kimsenin ölümden kurtulamayacağı düşüncesi ancak seni kurtarabilir. در همه هدبرد جان چندا زحيل Dünyada ilginç olan şudur ki; herkes ölümlü olduğunu آفاق كسن لي مرك نيست ويز عجايب پز كه كسن لي برك نست

[729] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 199b.
[730] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 200a.

Ölüm مرك اكرحيه بس درشت وظالم است كردن اونرم كردن الزم است *bilmesine rağmen dünya sevgisinden vazgeçmiyor.* *sert ve zalimane olsa bile ona boyun eğip hazırlıklı olmalıyız.* كرچه مارا كار بسيا رافتاد شختر از جمله اين بار اوفتاد *Her ne kadar hayatımız yoğun olsa da en önemli işimiz ölüme hazırlık yapmaktır.* تانكردي مرد صاحب در دتو در *Sen dert sahibi olmadıkça insan-ı kamil mertebesine ulaşamazsın.*[731] صف مردان نبا شي مردنق

[731] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 200b.

3. MÎRZÂ MAHDÛM'UN ŞİÎLİK ELEŞTİRİSİ

3.1. Eleştirel Düşüncesi

İslâm mütefekkirleri, eserlerini ortaya koyarken genelde inşâî ya da tenkitçi metottan birini benimseyip kullanmışlardır. İnşâî yöntemi benimseyenler, fikri dünyalarını sadece başka düşüncelere bakarak oluştururlar. Bundan ötürüdür ki inşâî yöntemi benimseyen müellifler polemik ve eleştiriden mümkün mertebe uzak kalmaya çalışmışlardır. Bunun bir ürünü olarak da daha muntazam eserler ortaya koymuş ve ifade etmek istediklerini daha sistematik bir zemine oturtmuşlardır. Eleştirel yöntemi benimseyenlerin ise hem eser hem de fikirlerinde sistematiğin olmadığı tespit edilmiştir. Bu metodu uygulayanların esas gayeleri ötekinin eleştirilmesi ve karşı tarafın ifadelerinin geçersiz kılınması olduğundan çatışmacı ve öteki üzerinden gerçekleştirilen eleştirel bakış açısı, inşâî olmayan mütefekkirler için çoğu zaman vazgeçilmez olmuştur.[732]

Bu bağlamda Mahdûm, inşâî bir mütefekkir olmakla birlikte daha ziyade eleştirel ve tenkitçi yönüyle karşımıza çıkmaktadır. *en-Nevâkid* adlı eserinde çok olmasa da sistematikten uzaklaştığı görülmektedir. Asıl sebebin eserini eleştirel bir tarzda kaleme almasından kaynaklandığı söylenebilir. Mahdûm'un bu meselede erken dönem müelliflerin tenkit yöntemlerinden fazlasıyla etkilendiği anlaşılmaktadır. Daha doğrusu, insanların haktan sapmamaları namına azim ve isteğinin etkili olduğu görülmektedir. Bunun bir yansıması olarak Mahdûm'un eleştiri yönünün, eseri üzerinde bıraktığı etki rahatlıkla müşahade edilmektedir. Ayrıca bu, reddiye geleneğinin hangi boyutlara geldiğinin önemli bir göstergesidir. Reddiye türü bir eser olarak kaleme alınan *en-Nevâkid* adlı eserin ele alınması ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu eserde asıl itibariyle Râfizîler eleştirilmiş olmakla birlikte az da olsa başka fırkalar da tenkit edilmiştir. Bu da *en-Nevâkid* adlı eserin hakikatte bir anlayışın yazılı edebiyata aksetmiş halinin sonraki dönem tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.[733]

Mahdûm'un salt Râfizîleri eleştiren bu eseri oldukça sistematik bir şekilde kaleme alınmıştır. Bununla birlikte dil ve uslup açısından büyük oranda zor anlaşılır bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Mahdûm'un bu eserine geniş çapta aksetmiş olan eleştirel ve tenkitçi yön, bağlı olduğu Ehl-i Sünnet ekolünü savunmasına yönelik bir işlev de üstlenmiştir. Mahdûm'u bu kadar sıkı bir tenkide götüren amilin siyasi olaylardan ziyade dinine ve Ehl-i Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı olması, dönemindeki insanları dalaletten

[732] Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi (Minhacu's-Sünne)*, 145.
[733] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82a.

kurtarma ve bunun sonucunda ahiret azığı elde edip Allah'ın rahmetine ulaşma arzusunun etkili olduğu söylenebilir. Zira eserinin muhtelif yerlerinde Râfizîlerin düşüncelerinden insanları sakındırmış, asıl meramının ve niyetinin bu olduğunu defaatle dile getirmiştir.[734]

Mahdûm'un eleştirel yönünü sadece siyasi saiklerle izah etmek doğru bir yaklaşım tarzı olmasa gerektir. Bu hususta onun itikâdî, ilmî, entelektüel ve içtimaî yöndeki hassasiyetinin de dikkate alınması yararlı olacağı düşünülmektedir. Zira Mahdûm, bir yönü ile Ehl-i Sünnet geleneğinin ve Şafiî mezhebinin kendi dönemine kadar ulaştığı geniş birikimi kullanarak insanları kaotik ortamdan çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle geniş ilmî birikimiyle Râfizîlerin etkisiyle bozulan itikâdî yapıyı canlandırmaya ve sağlamlaştırmaya gayret göstermiştir. Ona göre insanlar arasındaki itikâdî bozukluğun ana kaynağı, pak ve temiz Sünnî geleneğe sahip atalarının yolunu terk eden, ondan uzaklaşan ve şehevî arzularına kapılan Râfizîlerin yaydıkları fesat inançlardır. Mahdûm, bu durumun ancak kendi atalarının seçtiği ve yüzyıllardır devam ettirdiği Sünnî din anlayışına dönerek Kur'an ve Sünnet'i hayatlarının merkezine almak sûretiyle düzeleceği kanaat ve inancını taşımaktadır. Bu doğrultuda Kur'an ve Sünnet ile çevrili ve Râfizîlerin ğali görüşlerinden arınmış bir din anlayışı ortaya konulmalı, daha sonra siyasi ve toplumsal meselelere çözüm bulunmalıdır.[735]

Mahdûm'un yukarıda ifade edilen eleştirel yönü ve bakış açısı çerçevesinde İslâm fikir dünyasında ortaya koyduğu geniş kapsamlı bu eserine bakıldığında insanları sapık düşünce ve inanışlardan sakındırması gayesi taşıdığı görülmektedir. Zira birçok âyet-i kerîme ve hadisi şerifte toplumda ortaya çıkan kötü bid'at, inanç ve günahlara karşı sesssiz kalınmaması ve güç yetirildiği takdirde elle düzeltilmesi buna da güç yetirilmediği zaman dil ile menedilmesi bundan da bir sonuç elde edilmez ise kalben ona buğzedilmesi öğütlenmektedir.[736] Bunlar yapılmadığı takdirde toplumda geri dönüşü olmayan itikâdî bozuklukların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. İslâm tarihinin birçok devrinde bu saiklerle reddiyelerin yazıldığı bilinen bir gerçektir. Bunun da toplumun iyi yönde bir rota bulması açısından önemli bir durum olduğu düşünülmektedir. Zira eleştiri kültürü toplumları kendine getiren, olumlu anlamda bir gidişat sağlayan ve huzura katkısı olan bir harekettir.[737] Mahdûm'un yazdığı eserin ve yaptığı tenkitlerin ana gayesini de bu hasletler

---

734 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9a.

735 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 9b.

736 Müslim, *İman*, 78; Ebû Davûd, *Salat*, 242, *Melahim*, 17; İbn Mace, *İkame*, 155, *Fiten*, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/10, 52.

737 Ahmet Abay, "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2018), 1-31.

oluşturmaktadır.

Mahdûm, hayırlı, güzel bid'atleri överken seyyie yani kötü bid'atleri de yermiştir. O, nas ile bağdaşmayan hareketleri kötü bid'at olarak nitelendirerek reddetmiş ve eleştirilerde bulunmuştur. Bu zararlı, kötü ve İslâm ile çelişen bid'atler zamanla Müslümanlar arasında yayılarak fesada sebebiyet vermekte ve toplumu yıkım sürecine götürmektedir. Başta doğru bir istikamet üzereyken sonraki süreçte kendilerini bu tür kötü bid'atlere kaptırarak sapma eğilimi göstermiş olan Râfizîlerin de bu tür davranışlarına eleştirel manada karşı çıkmıştır.[738]

Tüm bu tespit ve değerlendirmeler ışığında Mahdûm'un eleştirel bakış açısının iyi bir İslâm anlayışı ve insanlar arasında doğru, sahih inanç ve düşünce oluşturmaya yönelik bir oluşum olduğu açıktır. O, zamanındaki kötü oluşumlara ve özellikle Râfizî inanç ve düşüncelerine karşı durmuş, onları düzeltmeye çalışmış, doğru yolu bulmaları ve iki dünyada saadete ermeleri için büyük mücadelelerde bulunmuştur.

3.2. Şîa'yı Tenkit Yöntemi

Mahdûm, Şiîliği tenkit ederken birçok yöntem takip etmiştir. Bu doğrultuda Şîa'yı ara sıra İslâm dışındaki batıl dinlerle bazen de bazı fırkaların ortaya koydukları görüşlerle karşılaştırarak ele almış ve en son kendi kanaatini ortaya koyarak sert bir şekilde eleştiride bulunmuştur. Bu eleştirisini çoğunlukla aralarında yaşadığı Şîa'yı kendi gözlem ve kaynaklarına müracaat ederek değerlendirmeyi ve eleştirmeyi seçmiştir. Mahdûm, Şîa'yı kendi yaşantılarından birebir örnekler vererek makul ve bir o kadar objektif bir tutum sergileyerek konu bütünlüğü içerisinde değerlendirme metodunu kullanarak tesis etmeye çalışmıştır. Bu da Mezhepler Tarihi disiplininin gerektirdiği bir yöntemdir.[739]

Şîa'yı tenkit ederken şahit olduğu ve önceki âlimlerden onlar hakkında sağlam delillerle kendisine kadar ulaşan doğru bilgileri referans alarak İmâmiyye'yi eleştirmiştir. Şîa'yı eleştirirken özellikle genellemeci bir tenkitten uzak kalarak İmâmiyye Şîası üzerinde yoğun bir şekilde durmuş ve onun ne kadar müfrit bir fırka olduğunu çarpıcı örnekler vererek ortaya koymuştur.[740]

Mahdûm, İmâmiyye Şîası'nı eleştirirken onlara *Râfizî* adı ile hitap etmekten ve onları batıl dinlerle ilişkilendirmekten geri kalmamıştır. Hatta bu bağlamda onlarla batıl

738 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 132b.
739 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 132/b; Sıddık Korkmaz, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Metedoloji Toplantısı Üzerine", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 6/18 (İstanbul: 2003), 285-291.
740 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 14b.

dinler arasında benzerlik kurmuş, onlardan daha aşağı ve İslâm'dan uzak olduklarını eserinin muhtelif yerlerinde ifade etmiştir. Ona göre Yahudi ve Hıristiyanlar, Müslümanlar için ne kadar ağır bir musibet ise Râfizîler de o kadar ağır bir musibettir. Zira Râfizîlerin inançlarına göre insanların en şerlileri Hz. Peygamber'in sahâbîleridir. O İmâmiyye'yi böyle takdim ederek İslâm dışı bir mezhep olarak görmüş, şerrinden sakınılması gerektiğini belirtmiş ve Müslümanları bu konuda uyarmıştır. İmâmiyye Şîası'yla yoğun bir mücadele hayatı geçiren Mahdûm, İmâmiyye'yi oldukça sert bir zeminde tenkit etmiştir. Bu durum, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra İmâmiyye Şîası tarafından hedef alınıp eleştirilmesine neden olmuştur.[741]

Mahdûm'un *en-Nevâkid* adlı eserine hacimlik kazandıran hususlardan biri de İmâmiyye Şîası haricinde Mu'tezile, Hâricîlik, Murcie, Kerramiyye gibi farklı mezheplerin görüşlerinin de ele alınıp tenkit edilmesidir. Bu bağlamda Mahdûm, ara sıra Şîa dışındaki fırkaları ele alıp onlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve bu mezheplerle İmâmiyye Şîası'nı karşılaştırmak sûretiyle Şîa düşüncesini yermiştir. Özellikle Şîa ile Mu'tezile arasında inanç yönünden benzerlikler kurarken hilafet konusunda ise Hâricîlerle Şîa arasında bağlantı kurma yoluna gitmiştir. Mu'tezile'nin Şîa ile olan benzerliği sebebiyle Şîa'nın bazı itikâdî esasları bağlamında Mu'tezile'nin varisi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Mu'tezile'nin geleneksel bir fikir tarzının olmayışı Şiî düşüncesine uygun bir mahiyet oluşturmuştur. Mu'tezili görüşlerin Şîa üzerinde etki bıraktığı ve günümüze kadar bu etkinin sürdüğü müşahede edilmektedir. Şîa ve Mu'tezile'nin bazı görüşleri arasındaki bu etkileşimin Mahdûm tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Bazı konularda aynı kanaate sahip olduklarını dile getirmesi dikkatlerden kaçmamıştır.[742]

Mahdûm'un bu yöndeki dışlayıcı tavrının sadece ona ya da Sünnî camiadan bir kısıma has bir üslup olduğunu iddia etmek mümkün olmasa gerektir. Zira bu tür yaklaşım tarzlarının benzerlerini Şiî gelenek içinde bolca bulmak mümkündür. Bu doğrultuda Şiîliğin oluşturduğu edebiyata göz atıldığında Şiî olmayanlara ve özellikle de Sünnî camiayı tanımlama adına *"Nâsibî"* tabirinin kullanıldığı görülmektedir. İmam Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e olumlu bakış açısı olmasına rağmen lanetleme ve hakaret amaçlı bu nitelemeden kurtulamamıştır.[743] Bu tür kavramlar analiz edildiğinde diğer fırkaları ötekileştirme, dışlama ve hatta hakaret amaçlı kullanıldıkları müşahede edilmiştir. Bu

741 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 105a.
742 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 190a.
743 Hanifi Şahin, "Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 119-140.

durum, bir nevi Mahdûm'un İmâmiyye Şîası'nı tanımlamak için özellikle seçilen dışlayıcı, ötekileştirici eğilimi esasında daha evvel Şiîler tarafından geliştirilen ve ortaya konulan tavra bir yanıt hatta bir tepki mahiyetini taşımaktadır. Başka bir yönüyle bu yaklaşım reddiye eğilimli Sünnî-Şiî diyalektiğinin farklı mekân ve zamanda müsait bir ortam bulduğunda kendini göstermesi olarak da görülebilir. Ayrıca bu yaklaşım biçiminin Mahdûm döneminden önce devam edegelen ötekileştirmenin tipik bir yansıması olarak da görülüp değerlendirilebilir. Ayrıca Mahdûm'un bu yaklaşımı ve tavrının vâkıaya uygun olduğu söylenebilir.[744]

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere Mahdûm, bağlı bulunduğu Ehl-i Sünnet geleneğinin dışında kalan itikâdî vesiyasî ekolleri tenkit ederken tarihsel vâkıalara dayanmış, objektiflikten ayrılmama noktasındaki ağırlığını hissettirmiştir. Bu yönüyle Mahdûm'un eserleri ve özellikle araştırma konusu edindiğimiz *en-Nevâkid* adlı eseri aidiyetini yansıtması ve birçok mezhebin fikir dünyasını aydınlatması yönüyle büyük önem taşımaktadır. Zira bu eser İmâmiyye Şîası, Mu'tezile, Cebrîyye, Hâricîlik, Kerramiyye vb. fırkalar hakkında çok önemli malumatlar sunmakta ve literatürde mümtaz bir yer edinmektedir. Bununla birlikte bazen de herhangi bir konuda görüş belirten kişilerin isimlerini bir arada verip bu şahısların ilgili konu üzerinde fikirlerini tespit etmemize yardımcı olmaktadır.[745]

3.3. İmâmiyye Şîası'nı Eleştirdiği Konular

Mahdûm yazılarında, Safevî Devleti'nin dayandığı siyasi temellere yönelik eleştirlerde bulunmamıştır. Aksine, Şîi akide düşüncesinde İmâmiyye müçtehidlerinin dayandığı kaideleri çürütmeye çalışmış, cedel, kelâm ve te'vil ilmiyle meşgul olan İmâmiyye âlimlerine bazı yönleriyle reddiyeler yazmaya yönelmiştir. Mahdûm, *en-Navâkid* adlı eserinin "*Keşfu'l-Makâl*" bölümünde, Râfizîlerin hata ve yanlışlarını, tutarsız, saçma sapan hezeyanlarını, çirkin davranış ve adetlerini, iman zayıflığı bakımından helak olan fırkalar arasında en düşük seviyede olduklarını, Şeytan'ın yolunu takip eden fırkalar arasında en zelil fırka olduklarını belirtmiştir. Zira ona göre, Râfizîlerin fikir ve inançları onları büyük günaha, çirkin bir sona ve kötü bir karaktere sevk etmiştir.[746] Uydurma ve hatalarının sayılamayacak kadar çok olduğunu, bunlardan sadece bir kısmını zikrettiğini ifade etmiştir. Böyle yaparak zeki olanın kıvrak düşüncesine güvendiğini, zekâdan mahrum

744 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 101b.
745 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 189b.
746 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 82b.

olan için ise bilgi ne kadar çok olursa olsun fayda etmeyeceğini, kıyaslama yapan zeki kimse için de az bilginin bile çok fayda sağlayacağını ve zihninde berraklaşacağını dile getirmiştir.[747] Mahdûm, meselelerin başına onları günaha götürücü âdetler denmesinin sebebini aklın ve şeriatin bunları çirkin görmesinden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mahdûm, açıklama bölümünde bahsettiği meselelerin, yaptıkları kötülükleri ortaya çıkaracağını, çirkinliklerini dökeceğini, binâ ve inşâ ettiklerini yakıp yıkacağını belirtmiştir. [748] Zira ona göre zikredilenlerin inkâr edilmesi ve görmezlikten gelinmesi mümkün değildir. O, konuyla alakalı devamla şunları aktarmaktadır:

> *"Eğer en büyük sloganları inatçılık olsa bile Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın bana verdiği güç ile onları kimsenin yapamadığı kadar kuşatacağım. Zira kitaplarını, sözlerini, âdetlerini ve işlerini benim kadar kimse mütâlâa etmemiştir. Râfizîlerin daha önce seleflerimin yazdığı kelâm kitaplarına iftirâdır diye nispet ettiklerini bana bu iftirâdır diye nispet edemezler. Gerçekte Râfizîler çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Ancak günümüzde bu lafız "İsnâaşeriyye" için daha çok kullanılmaktadır. Âlimlerimizin söylediklerini kendisi dışındaki Râfizîlere nispet etmektedirler. Bunların kendi hakları olmasını ise iftirâ addetmektedirler. Bundan dolayı âlimlerimizi ta'n etmekte ve sözlerinin güvenilirliğine gölge düşürmektedirler. Böylece onlara nispet edilen etkili ve doğru makaleleri, basiretleri bağlanmış olan insanların yanında zayıflatmaktadırlar. Delillerimiz onların dalâletlerine yetmiyor mu ki aslâ vukû bulmamış şeyleri onlara nispet edelim. Hayır! Onların kitaplarından ve teliflerinden çıkardığım deliller ile amel ve âdetlerinden istinbât ettiğim şeyler başka bir şeye ihtiyaç bırakmaz."*[749]

Mahdûm'un Râfizîliği eleştirdiği meselelerin bazıları direkt inanca taalluk ederken bazıları hem inanç hem de fıkhî konuları barındırmaktadır. Bazıları ise doğruca fıkıh ile alakalıdır. İtikâda dair meseleler bu çalışmayı doğrudan ilgilendirdiğinden yirmi bir başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır.

3.3.1. Takiyye meselesi

Sözlükte "korunmak" manasındaki (وقي) vakiye kökünden türeyen (تقية) takıyye, "kendini muhafaza etmek, sakınmak" anlamına gelmektedir.[750] "Kişinin can, mal ve namusuna yönelik bir tehlike ortaya çıktığında gerçek inancını gizli tutması" manasında kullanılan bu terim Kur'ân-ı Kerîm'de (تقاه) "tukâh" olarak geçmektedir.[751] Takiyyeye, Ali İmran Sûresi 28, Mü'min Sûresi 28 ve Nahl Sûresi 106. âyetlerinin izin verdiği kabul edilmektedir. Buna binaen şartlarının tam manasıyla oluşması durumunda takiyyenin caiz olduğu hemen hemen bütün mezheplerce kabul edilmiştir.[752] Zorunlu hallerde bir ruhsat olarak kullanılan takiyye, Kur'an'da kalbi imanla dolu olduğu halde küfür ve inkârla

---

747 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 83a.
748 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 85a.
749 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 84a.
750 İbn Manzûr, "vky", 15/265-267; Mustafa Öz, "Takiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/453-454.
751 Öz, "Takiyye", 453-454.
752 Geniş bilgi için bk. İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 90.

zorlanan kimsenin mazur sayılacağı bildirilmektedir.[753] Bilindiği üzere zaruretler memnu‘ olan şeyleri mübah kılar. Bununla birlikte zorlamayla karşılaşan bir müminin takiyyeye tevessül etmeyip ölümü seçmesi tüm fırkalarca faziletli bir davranış olarak görülmüştür. Söz konusu ruhsatın delili de Ammâr b. Yasir'in davranışını Hz. Peygamber'in tasvip etmesidir. Yine mihne döneminde *"Halku'l-Kur'an"* meselesinde ehl-i hadis ulemâsı da üç dört kişi hariç- ki bunlardan birisi de Ahmet b. Hanbel'dir- takiyye yapmamış ve dönemin Abbâsî halifesine Kur'an'ın mahlûk olmadığını çekinmeden savunmuştur.[754]

Bu anlamda bir baskı ve tehlike karşısında inancın gizlenmesinde ayıplanacak, sıkılacak bir taraf olmadığı açıktır. Esasen buna itiraz eden de yoktur. Nitekim takiyye inancı, ister ruhsat ister azimet olarak alınsın onun kabulünün arka planında korku ve baskının olduğu bir gerçektir. Bu açıdan her insan ve topluluk güçlü baskılar karşısında hayatını tehlikeden koruma ve varlığını idame ettirebilme adına inancını gizlemek durumunda kalınca takiyyeye tevessül edebilir.[755]

Takiyye kavramı, yukarıda zikredilen şartlar karşısında her ne kadar ilk olarak Hâricî gruplardan Necadat kolunda kullanılmış[756] olsa da asıl bu düşünceyi inanç esası haline getirenler Şiîler olmuştur. Mevcut yönetimler, Şiîleri de İslâm tarihi içerisinde arzulamış oldukları iktidar niyetlerini sürekli baskı altında tutmaya itmiştir. Bu durum onlara, faaliyetlerini gizlilik içerisinde sürdürmeyi öğretmiş ve bunun neticesinde takiyye onlar için ileriki dönemde vazgeçilmez bir hale dönüşmüştür. Hatta bu inanç onları diğer fırkalardan ayıran bir alamet-i farika olmuştur.[757]

Şîa, Emevî ve Abbâsîler döneminde baskı ve şiddete maruz kalmış, bu baskı ve şiddetten kurtulma adına takiyyeye müracaat etmek durumunda kalmıştır.[758] Ayrıca başlangıcından beri İmâmiyye'nin siyaset ağırlıklı bir hareket olması, arzularının tam manada gerçekleşmemesinin kendilerinde oluşturduğu sıkıntı ve siyasi-sosyal tatminsizlik, onları takiye yöntemiyle olayları kontrol altına alma yoluna itmiştir.[759] Darda kaldıklarında

---

753 en-Nahl 16/106.

754 Âyetullah Mehdi el-Hüseyni er-Ruhanî, "Mekaletu Avni İlhan ve Talikatune aleyha", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu,* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 409-433.

755 el-Mü'min 40/28.

756 Kâmil eş-Şeybî, *"Takıyye: usûlühâ ve tetavvürühâ",* (İskenderiye: Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, 1381/1962), 16/233-267.

757 Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk, *Usul-i Kâfî*, şrh. H. Seyyit Cevad Mustafa, (Şiraz: y.y., ts.), 3/307: Kummî, *Risâletu'l-İ'tikadati'l-İmâmiyye,* 127-128; bk. Muzaffer, M. Rıza, *Akidetu'l-İmâmiyye*, (Beyrut: Daru'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1408/1988), 109; Kâşifülgıtâ, Aslu'ş-Şîa ve usûlühâ, 155; Ahmed Emin, *Fecru'l- İslâm*, (Beyrut: Şeriketü't-Tıbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehıde, 1394/1975), 275.

758 Emin, *Fecru'l- İslâm,* 274; Âmilî, *A'yanu'ş-Şîa,* 119.

759 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, çev. Abdulbaki Gölpınar, (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1978), 67-68.

Sünnîler de takiyyeyi kullanma cihetine gitmişlerdir.[760]

İmâmiyye'ye göre takiyye uygulaması İslâm'ın ilk döneminden itibaren süregelmiştir. Hz. Peygamber'in üç yıl boyunca daveti açıkça değil gizli yapıp takiyede bulunduğunu,[761] yine Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in bu uygulamasına uyarak takiyyenin mü'minin en faziletli ameli olduğunu ifade ederek[762] kendinden önceki üç halifeye imamlık için itirazda bulunmayıp sukut ettiğini ve bu hareketiyle takiyyede bulunduğunu kabul ederler. Ayrıca oğlu Hasan'ın Muâviye ile hilafet konusunda anlaşmasını da takiyye olarak görmektedirler.[763]

Yine İmâmiyye Şîası, takiyyenin Allah'ın dininden olduğunu, dinin onda dokuzunu teşkil ettiğini, takiyyesi olmayanın dininin ve imanının olamayacağını savunur.[764] Bazı istisnalar haricinde birçok şeyde takiyyenin yapılabileceği, dinin önemli bir unsuru ve mü'minler için bir kalkan olduğu, hatta takiyyeyi terk edenlerin Allah'a, Rasulüne ve imamlara muhalif olacağı düşüncesi İmâmiyye'de yaygınlık kazanmıştır.[765]

İmâmiyye, el-Mehdi'nin gaybete gitme sebeplerinden birini takiyye ile izah etmeye çalışmıştır.[766] Mehdi, zuhur edinceye kadar takiyye yapmak zorunlu ve vaciptir. Kim imamın ortaya çıkışından önce takiyyeyi terk ederse Allah'ın dininden ve İmâmiyye inancından ayrılmış olur.[767] Onlara göre İmamların sözleri hadis-i şerifler gibidir. Onlarla amel etmek vaciptir. Onların sözleri şerî nasları tahsis edebilir.[768] Takiyye, on ikinci imamın zuhur edip bütün dünyayı hâkimiyeti altına alacağı devire kadar devam edecektir. Takiyyeyi terkedenle namaz ibadetini terk eden arasında fark yoktur.[769]

Bu bilgiler ışığında üzerinde tartışılan takiyyenin ruhsat olmaktan öte İmâmiyye tarafından bir azimet ve dinde prensip olarak addedildiği görülmektedir.[770] İmâmiyye, bu

---

760 Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî, *Haka'iku't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzîl*, (Tahran: İnşirâhu's-Sadr, 808/1406), 5/192-197.

761 Âmilî, *A'yanu'ş-Şîa,* 119.

762 Tacuddin Şâirî, *Camiu'l-ahbâr*, (Kum: İntişârâti Râzî, 1363/1944), 95.

763 Hasan b. Ebi'l-Hasan ed-Deylemî, *İrşâdu'l-Kulub*, (b.y. , İntişârâti Şerif Rîzî, 1412/1992), 2/397-398.

764 Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî, *Kitâbu'l-mehasin*, thk. Mehdî Recâî, (Kum: el-Mecma'u'l-'Âlemî li Ehlilbeyt, 1413/1993), 1/255; el-Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfî*, 219.

765 Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfî,* 217-221.

766 İbn Babeveyh, *Risâletu'l-İ'tikadi'l-İmâmiyye*, *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 127-129.

767 Babaveyh, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-niğme*, 54-54.

768 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, trc. Abdulbaki Gölpınar, (İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1398/1978), 51; Yunus Kaya, *İlm-i Kelâm*, (Ankara: Uzak Ülke Yayınları, 2010), 46.

769 İbn Babeveyh, *Risâletu'l-İ'tikadi'l-İmâmiyye*, 127.

770 Şah Abdulaziz Gulam Hâkim d-Dehlevî, *Muhtaru't-Tuhfetu'l-İsnâ'aşeriyye*, trc. Muhammed b. Muhyiddin, (Kahire: y.y., 788/1387), 287-296.

ilkeyi zamanla ruhsattan çok ana prensipleri haline getirerek[771] hayatın tehlikeye girmesi durumlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulama yoluna gitmiş ve herkesin yerine getirmesi gereken ana görev olarak benimsenmiştir.[772] Şarap içmek ve mest üzerine meshetmek hariç her şey için takkiye olacağı savunulmuştur.[773] Hatta can, mal ve silahla tehdit olmadığı durumlarda da takiyyenin yapılabileceğini iddia etmişlerdir.[774]

Bundan dolayı hem kendi camialarından bir kısım ulemâ tarafından hem de bazı mezhep ve müsteşrikler tarafından yalancılık, ikiyüzlülük, güvensizlik ve şahsiyetsizlikle suçlanmış ve kıyasıya eleştirilmişlerdir.[775] Modern dönem yazarlarından İhsan İlahi Zahir bu konuda şöyle demektedir: "*Şiîlik yalan mahsulü olduğundan, Şiîler yalana takdis ve tazim süsü verdiler ve ona kendi isminden başka bir isim takarak "takiyye" ismini verdiler."*[776]

Şîa'nın kendi içinde takiyye ile alakalı farklı anlayışlarının olduğunu belirtmek gerekir. Çağdaş Şîa bilginlerinden Seyyid Ahmet Kesrevî (öl. 1890-1946), Şîa'nın benimsemiş olduğu takiyye ilkesiyle insanları yalancılığa sevk ettiğini ileri sürmüştür. Takiyyenin Şîa tarafından özel mahiyetli bir ilke haline getirilmesi, diğer İslâm mezheplerince hatalı kabul edilip eleştirilmiş, dürüstlüğü ortadan kaldıran bir unsur olarak nitelendirilmiştir.[777] Râfıza'nın takiyyeyi alışkanlık haline getirdiği, oysa bunun can ve mal korkusu sebebiyle Müslümanlara verilmiş bir ruhsat olduğu, faziletli olanın ise Allah'ın emriyle kıyam etmek olduğu diğer İslâm mezheplerince ifade edilmiştir.[778]

Şîa içerisinde takiyyeye daha mutedil bakan müelliflerin olduğu da bir gerçektir. Zira Şiî müelliflerden Şeyh Müfid (öl. 413/1022) ve çağdaşı Şerîf er-Radî'ye (öl. 406/1015) göre bazen takiyyenin uygulanması, terkinden daha faziletli olabileceği gibi uygulanmamasının faziletli olacağı yerler de vardır. Cana ve mala yönelik tehlikenin olması durumunda takiyyenin uygulanması dinen caiz olup zorunluluk halinde söylenecek

---

771 Goldziher, *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslâm*, 4-6; Mustafa Kâmil eş-Şîbî, *Teşeyyo ve Tasavvuf tâ Âğaz Sede-i De- vazdehhom Hicri*, çev. Ali Rıza Zekavetî Karagözlü, (Tahran: y.y., 1428/2008), 202.

772 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980), 241.

773 Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Râzî, *el-Kâfî fi İlmi'd-dîn*, thk. Seyyid Cevad Mustafa, (Tahran: y.y., ts.) , 3/307.

774 Mufid, *Evailu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. F. ez-Zencânî, (Tebriz: y.y., 772/1371), 96-97.

775 Dehlevî, *Muhtaru't-Tuhfetu'l-İsnâaşeriyye*, 287-296.

776 Zahir, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, 140.

777 Orhan Bilgin, "Seyyid Ahmed Kevseri", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/311.

778 Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisâbûrî, *Kitâbu'l-İzâh fi Reddî Ale Sairi'l-Fırak*, Seyyid Calaleddin Hüseyin el-Urmevî, (Beyrut: Müessesetü Tarihiu'l-Arabî, 1430/2009), 207.

bütün sözler meşru görülür. Ayrıca barış ve toplum huzuru için takiyeye başvurulabilir. Ancak müminlerin öldürülmesi gibi sonuçlar ortaya çıkacaksa takiyye caiz görülmez.[779] Yine er-Radî'ye göre bir Müslüman kâfirler arasında yalnız kalması halinde takiyye yapıp onlara karşı iyi davranabilir. Nitekim takiyye kalple değil sözledir. Kalbin dil ile söylenenin aksine inancını koruması gerekir.[780] İmam Kuleynî (öl.329/941) de "*takiyye, kan dökmeyi engellemek içindir; kan dökülünce takiyye olmaz."*[781] gibi birtakım sınırlamaların getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Abbas Ali el-Musevî (öl. 1952-1992) de takiyye konusunda eserinde şunları kaydetmektedir: *"Takiyye dini fesada götüreceği, kan dökülmesine sebep olacağı ve dinin rükünlerinin tezellüle uğrayacağı yer ve zamanlarda caiz değildir. Böylesi durumda cevaz ortadan kalktığından dolayı takiyye yapmak kesin olarak haramdır."*[782] Ayrıca çağdaş Şîa müelliflerinden Tabâtabâî'nin görüşü ise şöyledir:*"Takiyye, ancak ve ancak kaçınılmaz kesin bir tehlikenin varlığı ve buna karşı çıkıp mücadele ve başarılı olma ümidinin kalmadığı durumda yapılmalıdır. Takiyyenin icrâ edilmesine, ancak kişinin kendisinin veya ailesinden bir ferdinin namus, mal ve hayatının söz konusu olduğu kesin bir tehlikenin varlığı durumunda müsaade edilir."*[783] Görüldüğü üzere takiyye meselesinin Şîa içerisinde ittifak edilen bir konu olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Şiî bilginler arasında *"takiyye Müslüman ve müşrikler arasında olur, Müslümanla Müslüman arasında olmaz"* diyenler de vardır. Ayrıca *"Müslüman Müslümandan takiyyesine kat'i olarak yol aranmaz"*, diyen Şerîf er-Radî gibi bilginlerin bulunduğu zikredilmelidir. Yine Şerîf er-Radî'ye göre *"takiyye bir ruhsattır, faziletli olan bu ruhsatın kullanılmamasıdır. Kişinin ölünceye kadar imanında sebat etmesi, ruhsatı kullanarak İslâm'dan çıkmak sûretiyle kurtulmasından daha efdaldir."* Ayrıca Radî, takiyyenin amel ile olamayacağını, ancak dille söylemekten ibaret olacağını hatırlatır. İmâmiyye'nin müntesiplerinin takiyyeyi dinî bir prensip olarak benimseyip hayatlarının her alanında tatbik etmeleri, Ehl-i Sünnet'in de eleştirilerine maruz kalmasına neden olmuştur. [784]

Mahdûm'a göre onları günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından biri de takiyyeyi kabul etmeleridir. O, Râfizîlerin "*Allah nezdinde en üstün (kerim) olanınız, en çok takvâ sahibi olanınızdır.*" Hucurat Sûresi onüçüncü âyette geçen *"etkâküm" (أتقاكم)* (en çok takvâ

779 Mufid, *Evailu'l-Makâlât,* 55.
780 Şerîf er-Radî, *Hakaiku't-te'vîl fi müteşabihi't-tenzîl*, thk. Muhammed er-Rızâ Âl-Kâşifulgıtâ, (Tahran: y.y., 808/1406), 5/192-197.
781 Kuleynî, *el-Kâfi fi 'İlmiddîn*, 3/312.
782 Abbas Ali el-Musevî, *Şubuhetu Havle'ş-Şîa*, (Beyrut: y.y., ts.) , 11-32.
783 Sayyid Muhammed Tabâtabâî, *Shi'a*, çev. Sayyid Hasan Nasr, (Kum: y.y., 1409/1989), 223-225.
784 Radî, *Hakâiku't-te'vîl fi, müteşabihi't-tenzîl*, 302.

sahibi olanınız) sözünü *"en çok takiyye sahibi ve en çok korkanınızdır"* şeklinde tefsîr ettiklerini ve bu konuda yanıldıklarını belirtir. Ona göre âyetin bu tarzda tefsir edilmesi halinde çoğunlukla bir imamın veya bir peygamberin sözüne güvenmemeyi ortaya çıkaracağını savunur. Ayrıca onların takiyyeyi çoğu işlerde câiz kıldıklarını, bu sebeple hataya düştüklerini aktarır. Nitekim onların güvenilir kabul ettikleri bilginlerinden birinin yaptığı şu nakil bu durumu teyid etmektedir.

> *"Rivâyet edildiğine göre gecenin birinde Ca'fer b. Muhammed özel halvet mekânında uyudu. Yanında sadece, Şiî olduklarını kesin olarak bildiği kimseler vardı. Teheccüd namazı kılmak için Ca'fer uyandı. Abdest alırken kulaklarını meshetti ardından ayaklarını yıkadı. Ellerini bağlayarak namaz kıldı ve seccadeye secde etti. Derken yüksek bir ses duyduk. Sese doğru gittiğimizde adamın birinin, Ca'fer b. Muhammed'in ayaklarına kapandığını, onları öptüğünü ve ağlayarak ondan özür dilediğini gördük.[785] Adama bunu neden yaptığını sorduğunda dedi ki: Halife ve devlet erkânı senden şüpheleniyordu ve ben de onlardan biriydim. Onlardan seni takip etmem ve şüpheyi gidermem için izin istedim. Uzun süre seni takip ettim ve bu gece gördüklerim karşısında şüphelerim giderildi. Zira kimse görmeden eve girdim ve saklandım. Şüpheyi üzerimizden gideren, peygamber kızının oğluna olan inancımızı güzelleştiren ve bizi kötü zanda bırakmayan Allah'a hamd olsun. Râvî dedi ki: Allah'ın ma'sum olandan bir şey saklamayacağını öğrendik. Bu yaptığının da takiyyeden kaynaklandığını bildik ve böylece şüphemiz gitmiş oldu. Akıllı ve zeki olan kimse, güzel imamların amellerinin çoğunda bunun benzeri imkânlar olduğunu bilir. Bunun doğru ve onun hîleli olup olmadığını nereden bilsin ve ikincisinden vazgeçilerek birincisine neden yönelinsin? Ne tuhaf şey! Ca'fer b. Muhammed'e halifenin casusu haber verildiği gibi, Hz. Hüseyin'e Kûfe yolculuğu esnasında Yezîd'in yapacakları neden haber verilmedi? Hâlbuki ittifâk ettiğinize göre, Allah'ın yanında Ca'fer b. Muhammed dedesinden daha üstün değildir. Hz. Hüseyin'e bu durum haber verildi denilirse, o zaman kuşkusuz o, vâcib olan takiyyeyi terk etmiştir denilir. Hâşâ! O zaman büyük sevabı olan şehitlik, boş bir ma'siyete ve şiddetli azâba dönüşür. Bütün bunlara rağmen ancak zekâda geri olan kimse, Hz. Hüseyin'i sevdiğini ve onun Şiî olduğunu iddiâ eder."*[786]

Mahdûm rivâyet edilen bu hadiseye işaret etmekte ve Râfizîlerin ne kadar gülünç duruma düştüklerini, ayrıca dalâlette olan bu fırkanın iç yüzünü ortaya çıkarmak isteyen kimselerin, câhillerin en dalâlete düşeni olan Ali b. Abdülâl'in telif ettiği *"et-Takiyye"* risâlesine bakmasını tavsiye eder. Zira ona göre risâlenin içeriğinde pâk ve temiz imamlara çirkin ve kötü sözlerin nispet edildiği görülecektir."[787]

Mahdûm takiyye konusunda Râfizîlerin yaptıklarının pek şaşırtıcı olmadığını, zira yalanın bir koruması olmadığını, onların yalan söylemede mahir olduklarını belirtir. Onlara iftirâ etmeden bu kabilden bazı şeyleri zikredeceğini bunları ortaya koyarken de Allah'ın izniyle doğru şeyleri ifade edeceğini söyler. Ona göre Mü'minlerin Emiri hakkında kitaplarında pek çok rivâyet olduğunu, rivâyetin birinde şöyle nakledildiğini kaydeder:[788]

> *"Mü'minlerin Emiri Hz. Ali halifelik makâmına çıktığı ilk günde Muâviye'yi şehir emirliğinden azletmiştir. Bunun üzerine oğlu Hz. Hasan ona şöyle demiştir: "Keşke onu olduğu makâmda bıraksaydın. Belki sana bi'at edenlerle birlikte bi'at ederdi. Zira onun fitnesinden korkarız.*

---

785 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 85b.
786 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 85b.
787 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 86a.
788 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 86b.

Onun aldatmacası büyüktür." Hz. Ali cevaben şöyle demiştir: "Ey oğul! Allah'ın dilediği olur.[789] *Babanın üzerine düşen, göz açıp kapama kadar bir ma'siyeti kabul etmemesidir." Bu mahlûkatların ne yaptığına bir bak! İmamlara takiyyeyi terki nispet etmektedirler. Öyle ki, Nâsibî onları tedbirsizlik ve ihmalkârlık konularında kötülemek için az daha fırsat bulmuş olacaktı. Onun eylemlerinde bir yönüyle de olsa bu durumun var olduğunu tespit ediyorlar. Eğer dediği doğru farz edilirse, onlardan uzaklaşan küçük ve büyük olanlar mâzur görülür. Simsiyah yüze lanet olsun. Helâk eden münharif fıtrata da yazıklar olsun. Birbirine zıt olan her iki kısımda fertler sayısızdır."*[790]

Mahdûm Râfîzilerin saçmalıklarının kaynağı ve hezayanlarının sebebini eserinin açığa çıkarma başlığında şöyle belirtmektedir:

"Ey imanın nimeti, cömertliği ve ihsânı bahşedilen kişi, bil ki; bu hatâların ve saçmalıkların kaynağı, gâyeleri Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in yolunu tahrip etmek olan munâfık bir topluluktur. Ancak Müslamanların çokluğundan, güçlerinin büyüklüğünden ve heybetlerinin ululuğundan korktukları için bu durumu ilân etmeye güçleri yetmemiştir. Pâk ve temiz olan Ehl-i Beyt'e şiddetli bir sevgi göstererek Müslümanlara tuzak kurdular. Böylelikle aralarına girip çıktılar. Söyledikleri bütün sözleri O'na nispet ettiler. Bunun üzerine gâfil ahmaklar onlara aldandı ve taraftarları oldular. Bununla birlikte zeki bir kimsenin onlara denk gelmesi ve onlarla mücâdele etmesi korkusundan, kendilerinden olduğuna dâir emin olmadıkları kişilerin yanında bu durumları âşikâr etmekten kaçınırlardı. Bunun üzerine kitapta daha önce zikredildiği gibi ilk icâd ettikleri şey, imama ve başkasına takiyyeyi vâcib görmeleri olmuştur. Bununla, imamlar karşısında kendilerini temize çıkarma kapısını kapattılar. Zikredilen bu görüşler kendilerine ait olmasına rağmen, her temize çıkmak istediklerinde, bu munâfıklar düşmanlarından kortuklarından bunu takiyye olarak söylüyoruz derler. Daha sonra kendi tuzaklarına düşen akılları eksik ve câhil olanları korkuttular. Şöyle ki; İmâmiyye mezhebinden başka bir mezhebin hak olduğu konusunda görüş söyleyen kimse için şiddetli bir azâbın ve ebedî bir cezânın olacağını söylediler. Mutlak bâtılı hak elbisesi olarak giydiler. Güzel sözlerle acı olan harama girmeye onları cesâretlendirdiler. Bu aldananlardan hiçbiri hakkı araştırmak (için) çaba göstermedi. Böylece bunların uğursuzluğundan dolayı o şiddetli sıcak günde, serinlik veren sudan mahrûm kaldılar.[791] *Yaptıkları bu hîle ve tuzaklarla, hakkın nûru nerdeyse sönecekti. Ancak Rahman merhamet gösterdi de ihlâslı kullarını kurtardı ve onları bu hatâ ve dalâletten korudu. Kâfirler istemese de Allah nûrunu tamamlayacaktır. Eğer bana bu munâfıkların kim olduklarını sorarsan, onlar şu kimselerdir derim: Hişâmu'l-Ahval b. el-Hakem, Şeytanu't-Tâk ile bilinen diğer el-Ahval, Hişâm b. Salim, Yunus el-Kummî ve hadis kitaplarında en çok rivâyet edilen ve sikâ olarak gördükleri kimselerdir. Burada anlattıklarımızı doğrulamak için sana imam er-Râzî'nin "el-Milel ve'n-Nihâl" adlı eserinin dördüncü babında naklettiklerini nakledeceğim:*

جهودان بيشتر مشبهي باشند وابتداء تشبيه كه دار سالم بديد آمد از روافض بديد آمد چنانچه بنان بن سمعان خدا وندرا اعضاء وجوارح اثباب كردي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ويونس بن عبد الرحمن القمي وابو جعفر اٱلحول كانرا شيطان الطاف كفتندي واينهاء بزركترين علماِء روافضند تشبيه ازيشان ظهر شد وعد ازان محدّثان وكساني كه ايشان را ان علم معقول بهره بنود بدان در افتاد ندوما فرق ايشان بتربيب بياوريم اوّل حكمّيان اصحاب هشام بن الحكم باشند واوخدا داجسم كفتي ودريكسال يجند مذهب بكشت يكبار كفت باري تعالي چون شبيكهء صافي است والازكفت كه چون شمع است كه ازهر جانب كه بوي نكري روي آن باشد وبعاقبت راي او بدان قرار كرفت كه هفت بدسب است زير اكه اين مقدار ازهمه مقدارها معتدل ترست. دومه جو القيان اتب[792]

Bilki Yahudilerin çoğu müşebbehe ehlidir. İslâm dünyasında çıkan ilk teşbih düşüncesi râfîzîler tarafından ortaya çıktı. Öyle ki Beyan İbn-i Seman Allah'ın organlarının var olduğunu dile getirmiştir. Râfîzîlerden Hişam İbn-i Hakem, Hişam İbn-i Salimi el-Cevaliki ve Yunus İbn-i Abdurrahman-i el-Kumi ve şeytan-ı tak sıfatıyla meşhur olan Ebû Caferi Ehvel gibi büyük âlimler tarafından Allah'ı teşbih etme düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bunlardan sonra muahaddisler ve akli bilimlerden nasipsiz olanlar bu tuzağa düştüler. Aşağıda onların fırkalarını düzenli bir şekilde geliyor: İlk olarak Hakemiyye fırkası; Hişam İbn-i hakemin takipçileridir. O Allah'ın cisim olduğunu söylüyordu. Bir yıl içerisinde birkaç düşünce ortaya

789 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 86b.
790 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 86b.
791 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 144b.
792 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 145a.

çıkardı. Bazen Allah'ın bir süzgeç gibi olduğunu ve bazen de her yönden farklı bir yüze sahip olan bir muma benzetiyordu. Ortaya çıkardığı son düşünce Allah'ı rakamlara benzetme düşüncesiydi. Yedi sayısı en ılımlı sayı olduğundan dolayı Allah'ın yedinci rakam olduğunu söyledi İkinci Cevalikiler; Hişam İbn-i Salimi Cevalikiy-i Râfizî Allah'ın cisim olmadığ ını ama el, ayak ve gözden ibaret olup organ, kan ve ete sahip olmayan insanların suretlerinden bir suret olduğ unu dile getirdi Üçüncü Yunusiler; Yunus İbn-i Abdurrahman El-Kumi'nin takipçilerine söylenir. Allah'ın üst kısmı iğneleyici bir söz ve alt kısmınında bilinen bir söz olduğunu dile getiriyordu. Dördüncü Şeytaniler; Şeytan-ı Takın takipçilerine söylenir. Allah'ın tahtta oturduğunu ve meleklerinde onun gücü ve kudretine karşı ne kadar zayıf olsalar da onu tahtta durduranın onların olduğunu söylüyorlardı. Horuzun ayakları bedenine göre daha zayıf olmasına rağmen onu ayakta tutanın o zayıf ayaklar olduğunu dile getiriyorlar.[793]

Mahdûm'un yukarıda vermiş olduğu malumat ve izahatlar doğrultusunda ona göre ne Hz. Ali ne de Hz. Hüseyin takiyye yolunu seçmemişken İmâmiyye'nin bazı kesimlerince onu ve ve oğlunu referans göstererek takiyyenin imanın esaslarından sayılacak kadar aşırıya gitmeleri kabul edilebilir bir durum değildir. Zira onların anlayışına göre takiyye İslâm inanıncının bir parçası olsaydı başta Hz. Peygamber ve onun sahâbesi bunu hayatlarının merkezine alır ve her işlerinde müracaat ederlerdi. Aksine sahâbe takiyye yerine azimet yolunu seçerek canları pahasına da olsa hakikati söylemekten ve bunu hayatlarına yansıtmaktan geri durmamışlardır. Onlar takiyyeye her zaman başvurmamış, Ammâr b. Yasir hadisesinde olduğu gibi zorunlu durumlarda kullanmış ve bunda aşırıya kaçmamışlardır. Netice itibariyle ne Ehl-i Sünnet ekolü ne de diğer itikâdî mezheplerce İmâmiyye'nin anladığı şekilde bir takiye yaklaşımı benimsenmediği rahatlıkla söylenebilir.[794] Ayrıca İmâmiyye'nin takiyyeyi bu kadar öne çıkarmalarının ardındaki etkenlerin başında, imamların pratiklerinin onlar hakkında ileri sürülen iddialarla çelişmesi olduğu söylenebilir. Bu çelişkiyi telafi ve telif etmek amacıyla onların takiyye yaptığını ileri sürmüş olmalıdırlar. Bu şekilde imamların izhar ettikleri söz ve fiillerin gerçek kanaatleri olmadığı esas kanaatlerini gizledikleri ileri sürülmüştür.[795]

3.3.2. Gaybet ve rec'at meselesi

Şiîlerin tarihî süreç içerisinde yaşadıkları sıkıntıların şekillenmesinde etkin olduğu bir diğer inanç ise gaybet ve rec'at inancıdır. Gaybet (غيبة) kelimesi gizlenmek anlamına gelen "غيب" "ğyb" kökünden isim olup "kaybolma ya da gizlenme" demektir.[796] Bu kelime özellikle İsnâaşariyye fırkasında görülen ve on ikinci imamın ölmeden önce insanların arasından ayrılıp gizlenmesi anlamında kullanılagelmiştir.[797] (رجعة) Rec'at ise geri dönüş demektir. Bazı insanların bir defaya özgü olarak öldükten sonra dünyaya yeniden geri

793 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 145b.
794 Öz, "Takiyye", 453-454.
795 Ahmed el-Kâtib, *Tatavvur u'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şiî Mineş'Şûra ilâ Velâyet'l-Fâkih*, (London: y.y., 1417/1997), 67.
796 İbn Manzûr, "ğyb", 13/457.
797 Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/410.

gelmesi anlamındadır. Geri gelme sûresi ise kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişmektedir.[798]

Pek çok Şiî fırka kendi imamlarının ölmediğini, insanlardan geçici bir müddet için gizlendiğini ve geri döneceğini iddia etmiştir.[799] İsnâaşeriyye fırkası gaybet ve rec'atın aklen mümkün olduğunu kabul etmiş, peygamber ve imamların yaşamlarından örnekler vererek bunun fiilen vuku bulacağını söylemişlerdir. Rec'ati, kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara haksızlık edenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında kullanmışlardır. Yapılan araştırma ve çalışmalara göre gaybet, rec'at ve bu ikisinin bir sonraki aşaması olan kurtarıcı Mehdi'nin gelmesi, birçok dinde var olduğu görülmüştür.[800] Hatta öldükten sonra dünyaya geri dönme olayının cahiliye Araplarında da görülen bir olay olduğu nakledilmektedir.[801]

Rec'at düşüncesini ilk ortaya atan kişinin Abdullah b. Sebe ve dolayısıyla Sebeiyye fırkası olduğu ve daha sonra ortaya çıkacak gali fırkalara bir yönden zemin hazırladığı[802] bazı İslâm mezhepleri tarihi müellifleri tarafından haber verilmektedir. Zira bu müelliflere göre İbn Sebe, Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun tıpkı Hz. İsa gibi tekrar dünyaya döneceği (rec'at) düşüncesini dile getirmiş fakat yeterince ilgi toplayamamıştır. Diğer halifelerle ilgili aynı söylemi dillendirmiş fakat gereken fikri yayma zemini bulamamış, en son Hz. Ali'nin vefatından sonra onun gerçekte ilâh olduğunu, ölmediğini ve bir gün tekrar dünyaya gelip yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmiş ve onun hakkında İslâm inancına ters düşecek fikirler ortaya koymuştur.[803] Bağdâdî'nin nakline göre ise yine İbn Sebe, Hz. Ali'nin durumunu Hz. İsa'ya benzetmiş, onun şehid edilmeyip göğe yükseltildiğini ve bir gün dünyaya inip düşmanlarından intikam alacağını ve adaletle hükmedeceğini söylemiştir.[804] İbn Sebe mensupları bu düşünceyi her ne kadar bir müddet

---

798 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhepleri,* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1990), 250; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 290-291.

799 Uyar, *İmâmiyye Şîa'sında Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 56-57.

800 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 232-233.

801 Cevad Ali, *el-Mufasal fi Tarihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (b.y., Deru's-Sekafî, 2. Basım, 1413/1993), 6142-143; Muzaffer, *Şîa İnançları*, 63-66.

802 Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*,129.

803 Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makaletu'l-İslâmiyyin vehtilafu'l-musallîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: y.y., 1410/1990), 1/86; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ven'-nihal*, nşr. Ahmed F. Muhammed, (Beyrut: y.y., 1410/1990), 1/177.

804 Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, nşr. J. Van Ess, (Beyrut: y.y., 1390/1971), 22-23; Ebû'l-Muzaffer el-İsferayini, *et-Tabsîr fid-Dîn*, nşr. M. Zahid Kevseri, (Kahire: y.y., 328/1940), 71-72.

devam ettirmişlerse de çok zaman geçmeden bu düşünce ortadan kalkmıştır.[805]

Bazı batılı müellifler rec'at'in Şiîliğe, Hıristiyanlık ve Yahudilikten geçtiğini öne sürmüşlerdir.[806] Bu müelliflere göre İncil ve Tevrat'ta rec'at niteliğinde bazı beyanların olduğu ifade edilmektedir. Bu tür düşünceler zaman içinde Şîa'ya intikal etmiş ve inanç haline dönüşmüştür.[807] Bu inancın dinî kaynaklı olmasının yanında sosyal ve psikolojik bir yönünün olduğu da göz ardı edilmemelidir. Zulüm, istila ve başka türlü baskılara maruz kalan insanlar, liderlerinin ölmedikleri belli bir süre sonra tekrar dönecekleri ve kendilerini bu tür olumsuzluklardan kurtaracakları inancına sahip olmuşlardır.[808]

Rec'at'ın ilk defa ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte 4./10. yüzyılın ikinci yarısından sonra olduğu kesindir. Zira İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis eserlerinden biri olan Küleynî'nin e*l-Kâfî*'sinde bu inanca dair rivâyetin olduğu görülmemiştir. Rec'ati inanç hüviyetine koyanlardan Şeyh Saduk, yazdığı risâlede yukarıda ifade edilen şekliyle açıklamış ve bunun tenasühle bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir.[809]

Rec'at meselesi Sebeiyye fırkasından sonra Keysaniyye'ye de zuhur etmiştir. Muhammed b. Hanefiyye'yi (öl. 81/700) imam ve mehdi olarak kabul eden Keysâniyye, imamlarının ölmediğini Medine'nin batısında bir yerde yaşadığını ve bir gün yeniden ortaya çıkacağını iddia etmiştir.[810] Carudiyye fırkası da rec'atı *"gaib imamın zuhuru"* olarak yorumlamıştır.[811] Şiî mezhepler arasında Ehl-i Sünnet'e en yakın görüşte olan Zeydiyye fırkası[812] ise gizli ya da gaib imam ve sükûnetteki imam gibi yaklaşımlara karşı çıkmıştır.[813] İmâmiyye Şîası'nın beşinci imamı Muhammed el-Bakır'dan (öl. 114/733) sonra her imamın ölümünden sonra imamların hakikatte ölmediklerini, Mehdi olarak bir gün geri döneceklerine inanmışlardır. Aslında İmâmiyye fırkası rec'at inancına iki şekilde bakmaktadır. Birincisi imamlar öldükten sonra tekrar dirilecek, şeriatı yürütecek ve Müslümanları yönetecektir. İkincisi imamların ölmediklerine, gaib olduklarına tekrar geri

---

805 Bağdâdî, *Şerefu Ashabu'l-Hadis*, 233-236.

806 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/179-180; Ignaz Goldziher, *el-Akide ve'ş-Şeri'a fi'l-İslâm*, (Mısır: y.y.y, t.y.), 215.

807 Halil İbrahim Bulut, "Şiî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât Dergisi* 8/8 (Ankara 2005), 140-141; İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 65-66.

808 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 56-59.

809 Babaveyh, *Risâletu'l- İ'tikadati'l- İmamyye, Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 66-70.

810 Nevbahtî, *Fırakuş'-Şîa*, 27-29.

811 Şehristânî, *el-Milel ven'-nihal*, 1/157.

812 Yusuf Gökalp, İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri, *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.

813 Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, 18; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/153-156.

geleceklerine ve Müslümanlara halifelik yapacaklarına inanmaktadırlar.[814]

Gaybet, Şiî düşüncede on iki imam olarak bilinen Muhammed b. el-Hasan'ın (öl. 256/868) halen yaşadığına ve insanlardan gizlenmiş olduğuna dair inançtır.[815] İmâmiyye'ye göre Muhammed b. Hasan'ın babası 260/874 yılında ölünce evlerinin mahzenine girerek gözden kaybolmuş, yani gaybete girmiştir. 260/874 ile 329/980 arası döneme gaybet-i suğra 329/980'den günümüze kadar devam eden döneme de gaybet-i kübra denilmiştir. Gaybet-i suğrada on ikinci imam ile insanlar arasındaki münasebeti arka arkaya dört sefir temin etmiştir. Dördüncü sefir Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin (öl. 326-329/938-941) ölümüyle gaybet-i kübra dönemi başlamıştır. Bu dönem "*sahibu'z-zaman*"ın[816] zuhuruna kadar sürecektir.[817] Günümüz İmâmiyye Şîası'na göre on ikinci imam halen sağdır ve kıyametten önce Mehdî sıfatıyla ortaya çıkacak ve haksızlıklarla dolmuş olan bu dünyayı adaletle dolduracaktır.[818]

Tenasühü benimseyen gali fırkaların haricindeki bazı gruplarda rec'at, Mehdi kabul edilen imamın yeniden ortaya çıkması şeklinde anlaşılmıştır. Buna karşı tenasühü benimseyen gali fırkalarda ise rec'at'i, ölümden sonra ruhun yeni bir beden ve kalıpta dünyaya gelmesi olarak kabul etmişlerdir.[819] İmâmiyye Şîası'na göre ise, rec'at bir inanç olarak kabul edilmekle birlikte Mehdi'nin zuhuruyla siyasi gücün Ehl-i Beyt'e döneceği anlamına da geleceğini söylemişlerdir.[820]

Mu'tezile, Mürcie, Zeydiyye ve Ehl-i Sünnet bilginleri, İmâmiyye Şîası'nın rec'at anlayışına karşı çıkmışlardır.[821] Mu'tezile'den el-Hayyât (öl. 300/913[?]), mümkün olan bir şeyin nas ile haber verilmemişse gerçeklik ifade etmeyeceğini; bu konuda delil olarak gösterilen âyetlerin hiçbirinin bu mezhebin anladığı manada rec'at'i ifade etmediğini, ayrıca Hâricîler, Mürcie ve Zeydiyye gibi ekollerin de böyle bir anlayışı reddettiğini söylemektedir.[822]

Ehl-i Sünnet âlimleri, rec'at'in İmâmiyyet anlayışına bağlı olarak ortaya çıktığını

---

814 Muzaffer, *Şîa İnançları*, 51; Kaya, *İlm-i Kelâm*, 46.
815 Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (Ankara 1992), 89-110.
816 Mes'ûdî, Eb^ü'l-Hasan Ali b. Hüseyn, *İsâbetu'l-vasiyye*, (Beyrut: y.y., 1408/1988), 275-286.
817 Kuleynî, *Usulu'l-Kâfî*, 1/338; Babaveyh, *Risâletu'l-İ'tikâdeti'l-İmâmiyye*, 111.
818 Sayyid Muḥammad Husayn Tabâtabâî, *Shi'a*, çev. Sayyıd Husayn Nasr, Ansariyan Publication, (by., y.y., 1430/2009), 210-211.
819 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 36-37.
820 Mustafa Öztürk, "Şîa'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri", *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 43-63.
821 Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red 'Alâ ibni'r-Ravendî el-Mulhid*, nşr. H.S. Nyberg, (Beyrut: y. y. , 1376/1957), 132-133.
822 Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 95.

ve dinî bir temelinin olmadığını belirtmiştir. Onlara göre geçmiş ümmetlerde bazı şahısların diriltildiğini bildiren âyetler mevcut olmakla beraber Şîa'nın kabul ettiği şekilde rec'at'i ifade eden herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Tam aksine Kur'ân-ı Kerîm'de inanıp iyi işler yapmak için yeniden dünyaya gelmek isteyenler hakkında onların bu isteklerinin dikkate alınmayacağı ve yeniden dünyaya gönderilmelerinin söz konusu olamayacağı bildirilmiştir.[823]

Mahdûm, İmâmiyye'nin rec'at ile ilgili inanışları sebebiyle hatalı ve tutarsızlık içinde olduklarını belirtikten sonra onların ileri gelenlerinden ve kendisine dayandıkları Muhammed b. Bâbeveyh el-Kummî *"Akâid"* kitabının iman bahsinde rec'at'e iman etmenin vâcib olduğunu, onların rec'atlerine iman etmeyenlerin kendilerinden olamayacaklarını aktarmakta ve bütün âlimlerinin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. [824] Onlara göre rec'at'ten maksat Hz. Peygamber, Hz. Ali ve çocuklarından olan imamların âhir zamanda Mehdî ortaya çıktıktan ve Deccâli öldürüldükten sonra tekrar diriltilmeleridir. Ayrıca Hulafâ-yi Râşidîn ve yüce imamların katilleri diriltilip onlara had ve kısâs uygulandıktan sonra tekrar ölecek ve sonra tekrar diriltileceklerdir. Yine onların inancına göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i işledikleri günahlardan ötürü bir ağaca asılır ve yeşil olan bu ağaç onlar asıldıktan sonra kurur.[825]

Mahdûm, *Râfizîlerin* bu tür inanç ve iddialarının hakikati yansıtmadığını, Hz. Peygamber'e ve âhiret gününe inanan birinin *Nâciye Fırkası'*nın, bu şekilde bir inanca sahip olan bir fırka olmasını Hz. Muhammed'e nefret edenden bir başkası câiz kılamayacağını, bu görüşün çocukların oyun alanı, küçümseyenlerin alay konusu ve birçok vecih ile küfür olduğunu söyler. Zira Mahdûm'a göre bu durum Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt ve sahâbeyi hafife almaktır. Kabir azâbına, âhiret gününe ve şâhidlerin hazır bulunacağı güne iman etmemesi, dünya azâbının âhiret azâbından daha şiddetli olduğunu iddiâ etmesi anlamına da gelir. Öyle değilse de bu dirilmenin bir faydası olmayacağı anlamına gelecektir. Ayrıca bunu söyleyen kişinin insanlar arasında en kaba, en kinci ve affetmekten en uzak kimselerin, peygamber ve aile fertleri olduğuna inanması gerekeceğini belirtir.[826]

---

[823] İbrahim 14/44; el-Mü'minun 23/99-100; Geniş bilgi için bk. Mahmut Şükrî el-Alûsî, *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*, trc. Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer, nşr. Muhibbiddin el-Hatîb, (Kahire: y.y., 774/1373), 2/200-203; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Gaffârî, *Usulu Mezhebi'ş-Şîa: el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye*, (b.y., y.y., 1414/1994), 2/911-928.

[824] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 90a.

[825] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 90b.

[826] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 91a.

Râfizîlere göre öldükten ve uzun zaman geçtikten sonra, bu ebrâr kimseler türlü ve şiddetli azaplara mâruz kalacak, çektikleri azap hafifletilmeyecek ve sıkıntıları son bulmayacaktır. Ayrıca kabir azâbıyla yetinmeyen bu topluluk, azapları çabuklaştırılsın diye kıyâmet gününe kadar beklemeden toprak altından hemen çıkmak isteyecekler. Râfizîlerin bu görüşünü doğru bulmayan Mahdûm, onların bu iddialarını reddeder ve sahâbenin ileri gelenlerini müdafaa eder. Ona göre ikinci defa öldükten sonra gerçekleşecek bu rec'at, peygamber ve imamların azabından ve iddia ettikleri gibi dalâlet ve ma'siyet ehlinin rahatlığından başka bir sonuç vermeyecektir. Zira Hz. Peygamber ve imamlar ölüm sekeratının acısından kurtulmuştur. Dedikleri gibi olursa bir daha bu acıyı tadacaklardır. Diğerleri ise kabirde şiddetli bir azap görüyorlardı ancak böylelikle daha hafif azabı tadacaklar. Bu durum onlar hakkında bir tür rahatlama anlamı taşır. Eğer öldürülmekten oluşan ayrılık ölümden oluşan ayrılıktan daha şiddetlidir denilirse, onların da inkâr etmediği gibi hadislerde rivâyet edildiğine göre, ruhun bedenden ayrılması dünyanın en şiddetli acılarını geride bırakacak bir acıyı tattırır, denilir. Zikredilen şiddetin var olduğu farz edilse bile, bu ziyâdelik, böyle büyük olayların gerçekleşmesi için illet olmaya elverişli olmayacaktır. Mahdûm konu hakkındaki bazı rivayetleri şöyle aktarmaktadır:

> *"Rivâyete göre, Hz. İbrahim vefat ettiğinde Allah ona; "Ölümü nasıl buldun?" diye sorduğunda, Hz. İbrahim şöyle buyurdu: "Islak yün yumağının içine batırılmış kızgın bir şiş gibi hissettim." Hz. Mûsâ'ya aynı soru sorulunca şöyle buyurdu:*[827] *"Kendimi kızgın bir tavanın üzerine konulmuş canlı bir kuş gibi hissettim, ölmez ki rahata kavuşsun, kurtulamaz ki uçup gitsin." Hz. Peygamber de konu hakkında şöyle buyurmaktadır: "Allah'u Teâlâ'ya yemin ederim ki, ölüm meleğini görmek bin kılıç darbesinden daha şiddetlidir." Bu rivâyetlerin zayıf olması gerekir, zira Allah'ın "İyi bilin ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" buyruğuna aykırıdır, denmez. Zira burada kastedilen şey, dünyada birçok korku ve hüzün yaşamış olmalarına rağmen, dünyadan ayrıldıklarında korkunun ve üzüntünün yok olacağıdır. Hatta onlar için dünyadaki üzüntüleri kederlerin en şiddetlisi, bu süreçteki korkuları en büyük korkudur. Can alınırken çekilen acı dünyadaki acılarının tamamlayıcısıdır. Daha sonra hafifletilmesi için burada onlara önceki acılarından daha şiddetlisi çektirilir. Kuşkusuz başımıza gelen belalar, başta peygamberlere, sonra evliyâlara, daha sonra derecesine göre salih kullara sırasıyla inmektedir. Zarara uğrayan bu fırkanın âlimleri, bu dediğimiz şeylerin hak olduğunu söyleyip inkâr etmediler. Ancak Allah onların kulaklarına ve gözlerine bir perde indirdi. Kitaplarında dile getirdikleri en ilginç boş sözlerinden biri, onların tövbe etmelerinin mümkün olmasıdır. Öyleyse nasıl oluyor da diriltiliyorlar?"*[828]

Mahdûm, Râfizîlerin Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'ine isnâd ettikleri bu cimrilik, kasvet ve kabalığa anlam veremediğini belirtmektedir. "Hz. Peygamber ve âlinde ne eksiklik var ki bu ebrar olanlar, fâcir farz edilse bile, taksiratlarından dolayı pişman olduktan sonra tövbe ettiklerinde Allah onların günahlarını affetmesin. Yine bir zâlim, bir fâsık yaptığı zulüm ve fâsıklıktan veya bir kâfir küfründen tövbe eder ve dönerse Allah onu affetmez mi?" şeklinde sorular yöneltmekte ve devamla şöyle demektedir: "Kuşkusuz eğer

827 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 91b.
828 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 90b.

tövbe ederlerse kerem sahibi tarafından affedilirler. Zira affetmek Rahmanın kullarına merhametindendir, kabalık ise şeytan'ın dostlarının sıfatlarındandır."[829] Mahdûm devamla buna misal babından yaşanmış bir hadiseyi aktarmış ve Râfızayı şöyle eleştirmiştir:

> *"Şüphesiz ki, Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc asıldığı yerde katilleri ve onu öldürmeye kast edenler için istiğfârda bulunuyordu. Hz. Peygamber ve pâk aile fertleri, Allah ve Rasulü'nün yolunda cihâd eden ve eziyet gören, ömürlerini dini ihyâ etmek için geçiren ashabından ve yakın aşîretlerinden birçoklarını yaşatmak isterler. Bu insanların ölümünden bin yıl kadar bir süre geçtikten sonra, onları asacaklar da, tövbe edip cehennemden kurtulmayı hak edeceklerinden mi korkacaklar? Kimin ahlâkı böyle olursa ezelî saâdetten uzak, ebedî şakavete daha yakındır. Böyle olan bir kimse ma'sumiyete erişmemiş kötü bir câhilden başkası değildir. Ömrüme yemin ederim ki, bu fâcir câhiller, bu güzel insanları kabalık, kasevet, hırs ve şakavette kendileri gibi zannettiler. "Kâfir insan herkesin kendisi gibi kâfir olduğunu düşünür". Hâlbuki onlar rahmetin madenî ve faziletin kaynağıdır. Şefâatleriyle şakî olanlar kurtulacak ve faziletleriyle takvâ sahiplerinin dereceleri yükselecektir."*[830] *Bu yolunu kaybeden fırkanın cahilliğine bir bak! Söyledikleri sözlerle amaçları çelişkilidir. Zira onlar bu vehmî hayallerle, hak ehlinin şiddetli azap görmesini arzuladılar. Ancak bu yaptıkları azâbı azaltıcı bir eziyettir. Eğer bu ma'siyetin karşılığında olan bir azap değilse, bu zulüm olur ki, Allah bundan çok yücedir. Karşılığında olan şey ya haddir veya kısâstır. İkisi de azâbın hafifletilmesini gerektirir. Müslümanlar bunun üzerine icmâ ettiler. Bunlar da aynı görüşü paylaştılar. Kitapları bunlarla doludur. Kim yeni bir mezhep ihdâs ederse -bu onların söylediklerinin özüdür- sakalları karşısında çocukları güldürmüş olur.* [831]

Mahdûm, Râfizîlere imanınızın bir parçası olan imamın gaybetinin bu kadar uzun sürmesi ahkâmın iptalini gerektirir, hükümleri bir dönem iptâl olmuş bir din nasıl en hayırlı din olur? diye sorulunca, şöyle cevap verdiklerini belirtir. Müctehid, onun nâibi olup, hükümlerde, hadlerde ve ibâdetlerde onun görevini yerine getirir. Öyleyse hükümler iptâl olmamaktadır. Mahdûm da bu cevaba karşı "Eğer öyleyse, onlardan perdesi tam kalkmamış zeki olanlarının müctehidsiz bir zaman olmaz demeleri gerekir."[832] demek sûretiyle iddialarının batıl olduğunu ifade ettikten sonra devamla şunları ekler.

> *"Öyleyse ilmi az da olsa bulunan herkes buna yönelir. Her medresede bunun örneği bulunur. Onun zikredilen genel niyâbet iddiâsında Râfîzîliğinin kesinliğini ve kaba mizâcını doğuran dünya gücü vardır. Gaybet ile hükümlerin iptâl olacağını kabul etmeyenler, ictihâdı kolaylaştırdılar. Bu ise büyük bir utançtır. Bunun farkına varınca tekrardan ictihâdı zorlaştırdılar. Öyle ki, onu imamın hazır bulunmasından daha zor hâle getirdiler. Böylece diğer fırkaların onlar hakkında söylediklerini işitirler. Bunlardan biri diğer fırkaların, onları milletleri ve zümreleri olmayan zındıklara benzetmesidir. Bu düşünce aynı zamanda ictihâdları üzerinde ittifâk ettikleri çoğu âlimlerinin ictihâdını neyfetmeyi gerektirir. Ayrıca bununla onlar, şehvetlerini karşılayacak bazı hükümler uydurmak zorunda kalırlar."*[833]

Mahdûm'un yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere her ne kadar gaybet ve rec'at inancı Hz. Peygamber'in bi'setinden önce varolduğu bilinse de peygamberlik süreciyle birlikte bu inanç ortadan kalkmıştır. Şîa'nın rec'at'e delil gösterdikleri âyetlerin hiçbirinin uzaktan yakından bu konuyla ilgisi de yoktur. Nitekim en büyük Şiî

---

829 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 91b.
830 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 92a.
831 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 92b.
832 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 109b.
833 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 110a.

müfessirlerden biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) de bu görüştedir.[834] Yine Mahdûm'un ifadelerinden Şîa'nın imamların tekrar yeryüzüne döneceklerine dair inançlarının temelinde intikam alma duygusunun yattığını söylemek mümkündür. Bu anakronik yorumdaki intikam öğesinden de anlaşılacağı gibi Şîa'daki rec'at inancı derin bir travmanın izlerini taşımaktadır. Bu travma özellikle Emevîler ve Abbâsîlerin iktidar dönemlerinde imamlar ve taraftarlarının baskı altında tutulup zulme uğratılma sürecinde oluşmuştur. Zira bazı Ali taraftarları Şiî kitlelerin, Ali b. Ebi Talib'in eski bedenine döndükten sonra Muâviye b. Ebi Sufyan ile bu soydan olan herkesi öldürüp, ardından Şam ve Basra'yı yıkacağını söylemeleri bu beklentilerinin bir yansımasıdır.[835] Böyle bir inancın sahih İslâm akidesinde yeri olmadığı açıktır ve birçok İslâm mezhebi tarafından heretik bir inanç olarak değerlendirildiğini belirtmek gerekir. Çünkü "ölülerin yeniden dünyaya dönmesi" anlamında bir rec'at teklife aykırıdır. Pek çok âyet rec'at fikrini temelsiz ve geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Şîa'nın rec'at ile ilgili rivâyetleri, bu rivâyetlerin delil değerini tartışmaya açmak yersizdir. Çünkü Zeydiyye'nin ilgili rivâyetleri reddetmesi bu konuda söz söylemeye hacet bırakmamaktadır.[836]

Erken dönemlerde Şiî zümrelerin maruz kaldığı sıkıntılar dikkate alındığında gaybet ve rec'at inancını kendi tarihsel şartları içerisinde makul bir çerçeveye oturtmak ve bir insanlık durumu olarak okumak mümkündür; ancak bu inancı naslarla temellendirmek, hele hele Kur'an'la ilişkilendirmek kesinlikle imkân dâhilinde değildir. Bir başka deyimle gaybet ve rec'at inancı ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve siyasal düzlemde anlaşılabilir mahiyettedir; fakat hiçbir âyetle izah edilebilir keyfiyette değildir. Çünkü ölenlerin geri gelmediği, "Allah birdir, şeriki yoktur" kadar mutlak ve kesin bir gerçekliktir.

3.3.3. İmâmet ve nübüvvet anlayışları

İsnâaşeriyye fırkasını diğer fırkalardan ayıran en bariz husus İmâmiyet anlayışıdır. İmâmet meselesine o kadar önem atfetmişler ki onu dinin temel esasına almışlar ve kesin manada inanılması gereken unsurlar arasında saymışlardır. Hatta din anlayışlarını bunun üzerine şekillendirdikleri söylenebilir. Bu durumu eserlerinin çoğunda görmek

834 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: y.y., ts.) , 7/106.

835 Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyaşî es-Sülemî, *Tefsiru'l-Ayyaşî,* (Beyrut: y.y., 1411/1991), 1/225-226.

836 Mehmet Atalan*, Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 25; Öztürk, *Şîa'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri*, 43-63; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî,* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 10/237.

mümkündür.[837] İmâmet (إمامة) doktrini ya da teşeyyû‘ (تشيع) düşüncesi yani Şiîlik, bir mezhepten çok daha fazlasını ifade eder hale gelmiş ve bu yönüyle de fazla zorlanmadan kendisini dinin merkezine yerleştirmiştir. Şîa'nın imâmet kurumuna yüklemiş olduğu bu işlevsel ve çok boyutlu anlam, başta Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok İslâm mezhebinin tartışma ve eleştiri konuları arasında yer almıştır. Ehl-i Sünnet düşüncesi, reddiye söyleminde Şiîliği öncelemiş ve bu söylemin merkezine imamet doktrinini yerleştirmiştir. Bütün bu gelişmelerin bir neticesi olarak imâmet tasavvuru, Sünnî dünyanın birçok temsilcisinin olduğu gibi Mahdûm'un da büyük tepkisini çekmiş ve bir anlamda onun Şiîlik eleştirisinin odak noktasını aynı zamanda referans çerçevesini oluşturmuştur. Bu doğrultuda Mahdûm *en-Nevâkid* adlı eserinde Şîa'ya yönelik bazı eleştirilerde ve genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda o, Şîa ile diğer dinler ve fırkalar arasında bazı benzerlikler kurduktan sonra Şîa'yı mâkûlât ve menkûlât açısından ele almış sonrasında da Şîa'nın imamet anlayışını etraflıca değerlendirerek esaslı bir biçimde tenkit etme yoluna gitmiştir. Mahdûm'a göre kim Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğini inkâr ederse kâfirdir. Ayrıca Hz. Osman'ı, Hz. Talhâ'yı, Hz. Zübeyir ve Hz. Aişe'yi tekfîr etmelerinden dolayı da onların tekfîr edilmesi gerekir görüşündedir. Râfizîlerin kaderî olduğunu belirten Mahdûm, mü'minlerin annelerinden veya cennetle müjdelenenlerden birini tekfîr eden kişinin tekfîr edilmesinin vâcib olduğunu kaydeder. Mahdûm, bu fetvanın *İslâm ve Küfür* adlı kitabın üçüncü bölüm üçüncü türünde el-Bezzâziye'den nakledildiğini belirtmektedir.[838]

İmâmiyye, peygamberler ile imamlar arasındaki üstünlük yani efdaliyet konusunda da diğer fırkalardan farklı düşünmektedir. Zira efdaliyet meselesi onlara göre Yüce Allah tarafından vazifelendirilmiş imamların bir takım mükemmel sıfatlara sahip,[839] her yönden faziletli ve mükemmel şahsiyetler olmaları düşüncesine dayanmaktadır.[840] Bu fikre göre imamlar, ümmetin en faziletlileridir.[841] Bu görüşlerini temellendirirken de peygamberlerin

---

837 Ramazan Altıntaş, "İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Mayıs-Ağustos 2010), 53-66.

838 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 176/a

839 Ahmed Mahmud, Subhi, *Nazariyatu'l-İmâme lede'ş-Şîati'l-'Aşeriyye Tahlîlün Felsefiyyetün li'l-'Akîde,* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1411/1991), 161.

840 Bk. Tabersî, Ebû Ali l-Fadl b. Hasan, *İ'lamu'l-Vera b. A'lamu'l-Huda*, (Beyrut: y.y., 1405/1985), 437; NasuriddinTâsî, *Risâle-i İmâmet*, nşr. Muhammed Taki Dâneşpejûh, (Tahran: Danişgah-i Tahran, 1334/1916), 187; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Uyunu Ahbar-ı Rıza*, thk. Müessesetu'l-İmam Humeyni, (Meşhed: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 815/1413), 423; Nasuruddin Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, "Risâle-i İmâmet", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 179-191.

841 Bk. Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İktisad Fîma Yetaallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef: y.y., 1399/1979), 307; Hillî, İbnü'l-Mutahhar, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî el, *Keşfu'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî, (Beyrut: Müessesetü İ'lemî Li'l-Matbûât,

faziletinden hareket etmişlerdir.[842] İmâmiyye'ye göre peygamberler nasıl ki üstün şahsiyetler ise aynı şekilde dinde hüccet olan kişiler de üstün kişiler olmalıdır.[843] Mafdul bir kişinin peygamber olması nasıl düşünülemez ise mafdul bir kimsenin imam olması da düşünülemez.[844]

Râfizîler, imamların efdaliyeti konusunda ittifak halinde olmasına karşın, imamların efdaliyetinin dereceleri konusunda aralarında ihtilaf vardır.[845] Bu ihtilaf, peygamberlerle kıyaslanmaları meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada İmâmiyye'nin üç farklı görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunmaktadır. İkinci bir grup ise İmamların ulu'l-'azm dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduğu görüşündedir.[846] Üçüncü bir grup da bu görüşleri daha da daraltarak imamların Hz. Peygamber dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduklarını iddia etmişlerdir.[847] Bu konuda müstakil bir eser kaleme alan Şiî müelliflerden Şeyh Müfid (öl. 413/1022), mübahele âyetini delil göstermek sûretiyle fazilet yönünden Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile eşit derecede olduğunu[848] peygamberler dâhil diğer tüm insanlardan efdal olduğunu öne sürmüştür.[849] Ayrıca Hz. Ali'nin tıpkı peygamberler gibi masum olduğunu, dolayısıyla bütün fiil ve sözlerinde isabet ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre imamlara muhalefet edenler hata etmiş ve sapıklığa düşmüşlerdir. Bu yüzden cezalandırılmaları gerekir.[850] Bu görüşe göre ilim ve efdaliyette Hz. Ali'nin ve dolayısıyla imamların Hz. Peygamber'in dışındaki diğer peygamberlerden üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Mahdûm imâmiyye'nin imamları peygamber'den üstün

---

1408/1988), 205; Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. Fadlullâh ez-Zencânî, (Tebriz: y.y., 764/1363), 39; Fadlullah ez-Zencânî, *Tarihü'l-Akideti'ş-Şîiyye ve Firakuhâ*, 1 Cilt. (b.y., Mektebetu'l-İrşâd, t.s.) , 44.

842 Bk. Kadi Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Abdulhalim Mahmud - Süleyman Dünya (b.y., y.y., ts.), 1/109.

843 Ali Muhammed Ali Duhayyil, *Eimmetune*, (Beyrut: y.y., 1402/1982), 1/14; Tûsî, *İktisad*, 308.

844 Şeyh Mufid, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-'Abkzari el-Bağdâdî, *el-İfsah fî İmameti Emiri'l-Mu'minin*, (Kum: Dirasâtü'l-İslâmiyye, 814/1412), 37.

845 Bk. Ebû İshâk Rüknüddîn (Rüknülislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. İshâk ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, (Kahire: Dârü's-Selâm Yayınları, 1431/2010), 500; Mufid, *İfsah*,37.

846 Mufid, *Evaili'l-Makâlât*, 81.

847 Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin,* 120; Meclisî, *Biharu'l-Envâr*, 273; Adem Arıkan, "Osmanlı Kadısı/Müderrisi Maruf b. Ahmed'in İmâmiyye Şîası'na Eleştirileri", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Kış 2008), 331-348.

848 Şehy Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-İrşâd fî Me'rifeti Hucecillahi alel İbâd*, (Beyrut: Muessesetu Âli beyt, 1413/1993), 1/170.

849 Müfid, *Fusulu'l-Muhtâr Mine'l-Uyun ve'l-Mehasin*, (Beyrut: el-Mu'temiru'l-'âlemî lielfiyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1405/1985), 34.

850 Şehy Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Cemel ve'n-Nusre li Seyyidi'l-İtre fî Harbi'l-Basra*, thk. Seyyid Ali, (Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1413/1993), 74-75.

görmelerinden dolayı onları tekfir etmekte ve referans olarak da Fâkih Ebû Yûsuf el-Erdebîlî eş-Şâfiî'yi göstermektedir. eş-Şafiî'nin *el-Envâr* adlı eserinde şöyle dediğini aktarmaktadır: *"Eğer birisi, imamlar, peygamberlerden daha üstün veya herhangi bir velî henhangi bir peygamber'den daha faziletlidir derse küfre girer. Kim hakkı olmadığı halde sahâbeye veya Hz. Aişe'ye söverse fâsık olur, ancak küfre girmez."* [851]

İmâmiyye Şîası, efdal olanın belirlenmesinde fazilet kriterlerinin yeterli olmadığını, meselenin ilâhî bir boyutunun olduğunu ve imâmetin bizzat nas ile tayin edildiğini öne sürmek sûretiyle muhaliflerine üstünlük kurmayı amaçlamıştır. Yine İmâmiyye'ye göre imamlar, önceki enbiya ve meleklerden daha faziletli ve üstündürler.[852]

Mahdûm, İmâmiyye'nin İmamları peygamberlerden daha üstün görmelerinin kendilerini günah, yanlış ve tutarsızlıklara sevk ettiğini belirtmektedir. Zira ona göre bu görüşleri âlimlerin icmâsıyla bâtıldır. Şîa'nın bazı fırkaları, özellikle Zeydiyye fırkasının da Ehl-i Sünnet'in görüşünü paylaştığını ve "Kim, imamlardan herhangi bir imam, peygamberlerden herhangi bir peygamber'den daha faziletlidir derse helâk olacağını" görüşünü nakleder. Hillî'nin "İmâmiyye âlimleri, Hz. Ali'nin peygamberimizden sonra ulu'l-'azm dışında diğer peygamberlerden daha faziletli olduğu hususunda icmâ ettiklerini ve onun faziletiyle alâkalı ihtilâfa düştüklerini aktarır. [853]

Mahdûm'un dedesi Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*'ında, *Şerhu'l-mekâsıd ve'l-akâidü'n-nesefiyye* eseri ve Allâme ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-akâidu'l-adûdîyye* kitabı ve başkalarında icmânın oluştuğunu söyler ve ilgili nakli şöyle aktarır:

> *"Her bir peygamber her bir veliden daha üstündür." Bazı kitaplarda ve dört mezhebin bazı fıkıh kitaplarında, bir veliyi bir peygamber'den daha üstün kılan kimsenin küfrüne hükmedilmiştir. Öyleyse on velîyi bir rasul hariç her bir peygamber'den daha faziletli kılan kimsenin hâli nice olur? Gâyeye matûf delil iddia ettikleri şeylere muttali olursan, onların en câhil tâifelerden ve en dalâlette olan fırkalardan olduklarını söyleyen birini tasdik edersin. İlginç olan onların şu nakilleridir: Hz. Peygamber kendisinin Zünnûn'dan (Yunus Peygamber) daha faziletli kılınmasına şiddetli bir şekilde kızmış ve şöyle buyurmuştur: "Beni kardeşim Yûnus b. Mettâ'dan üstün kılmayınız." Bu rivâyet, peygamberlerin şanlarını yüceltmek ve başkalarını onlardan üstün kılmamak konusunda ümmeti uyarmak içindir. Yoksa Hz. Peygamberimizin üstünlüğünde hiç şüphe yoktur. Hatta üstünlüğüne iman etmeyen kimseyi Müslümanlardan saymayız. Ayrıca onlar peygamber'in şöyle buyurduğunu da nakletmişlerdir: "Benim, Rabbim ile öyle bir vaktim olur ki, o vakit ne Allah'a en yakın olan bir melek, ne de rasul olarak gönderilen bir peygamber benimle bulunur." Eğer peygamber'den daha üstün bir veli olsaydı, bu hadiste onun üstünlüğünü zikretmek daha evlâ olurdu."* [854]

---

[851] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 175b.

[852] Bayram Ayhan, "Hilafetin Nas ile Tayini Meselesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/50 (Aralık 2018), 79-103.

[853] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 94a.

[854] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 94b.

Mahdûm, *Râfizîlerin* sıddıkların lideri olan Hz. Ebû Bekir'in bekçilik yaptığı bu nûrdan en uzak fırkalar arasında sayıldığını ve insanlar arasında, ondan en çok nefret eden kimseler olduklarını belirtir. İtikâdlarının merkezi haline getirdikleri üstünlük meselesinin iddia delilini ise şöyle belirtmektedir:

> *"Allah'ın mübâhele âyetinde "enfüsenâ (kendimizi) ve enfüseküm (kendinizi) sözlerinden muradı şudur: Enfüsenâ'dan maksat, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin nefisleridir. Zira ikisinin nefsi, tek bir nefistir. Hz. Muhammed peygamberlerin en üstünü olduğuna göre, Hz. Ali de aynı üstünlükte olmalıdır. İ'tikâdın bu gibi örneklerden daha güçlü ve üstün delillere binâ edilmesi gerektiğini anlamayan bu câhil fırkaya Allah merhamet etmesin! Çocukların dahi güldüğü bu açıklamaların bâtıl olduğunu zekâda geri olan dahi bilir. En aşağı tabiata sahip olan biri bile aklından bu düşünceleri atmak gerektiğini bilir ve şöyle der: Hz. Ali'nin nefsi ile Hz. Muhammed'in nefsinin ayrı olduğu herkesçe bilinen bir hakikattir. Burada zikredilen bir olma hakiki değil mecâzî anlamdadır. Dediler ki: Hakikate en yakın mecâz anlamın, ikisinin nefislerindeki tüm özelliklerin benzer olmasıdır. Bunun üzerine dedik ki: Bu benzerlikler arasına nübüvvet girer mi? Dediler ki: Nübüvvet hariç! Dedim ki: bu durumu kabul etsek bile, buradan istediğiniz sonuç çıkmayacaktır. Zira açıkladığınız gibi sizin üstünlükten maksadınız kıyâmet gününde en yüce makamın elde edilmesidir. Söylenmesi gereken söz şudur: Kâmil olan peygamberlik sıfatı ile vasıflanmış birinin kıyâmet gününde bu sıfatı taşımayan ancak diğer sıfatlarda ondan daha yüksekte olan birinden daha üstün olması câizdir."*[855]

Mahdûm ümmet ve sahâbenin fazileti hakkındaki bazı Farsça beyitleri şöyle aktarmaktadır: امّت احمد ازميان امم باشد ازجمله افضل واكرم Bütün ümmetler içerisinde Hz. Peygamber'in ümmeti en faziletli ve üstünüdür. أولياي كرامت اويند پي رو شرع وسّنت اوبند Bu ümmet Hz. Peygamber'in şeriatı ve sünnetini takip edenlerden ibarettir. ر ْه بران َره هدي باشند بهتر از غير انبسا باشند Bunlar hidayet yolunun liderleri ve en üstünüdürler.

Mahdûm, bütün kemâl sıfatlarda Hâtemu'l-Enbiyâ olan Hz. Muhammed'in üstünlüğü Hz. Ali'den daha yüksek olmasında hiçbir şüphe duyulmayacak kadar açık olduğunu belirtir. Hatta bu durumun dinin zaruretlerinden olduğunu ifade eder. Zira kesin olarak bilinir ki, İslâm'ın ilk zamanlarında Hz. Ali, Hz. Muhammed'ten daha âlimdir denseydi başta Hz. Ali olmak üzere sahâbenin hepsi, onu öldürmekten geri kalmazdı. Malumdur ki, Hz. Ali'nin en belirgin özelliklerinden biri de cesur olmasıdır. Hem Sünnî hem de Şiî eserlerinde Hz. Ali ile alâkalı birçok rivâyet nakledilmiştir. Bunlardan birinde Hz. Ali'nin şöyle buyurduğu söylenir:

> *"Savaş meydanlarında çarpışmanın şiddetlendiği ve uzadığı bir zamanda yalnızlığım artardı. Bu yalnızlığım Hz. Peygamber'in yanına gelip, O'nun katırının üzerinde gâyet temkinli ve sâbit bir durumda gülümsediğini ve huzur içinde olduğunu görmeden geçmezdi. Etrafımdaki insanların savaşta yaptıkları hareketler ve saldırılar vesilesiyle cesâretim ve gücüm artardı. Daha sonra tekrar savaş meydanına geri döner ve Allah'ın inâyetiyle gâlip gelirdim."*[856]

Mahdûm, buna benzer nakillerin, *Nehcu'l-belâğa* ve onlara ait diğer hadis kitaplarında çokça mevcut olduğunu fakat onların körlüklerinden dolayı bunu

---

[855] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 95a.
[856] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 95b.

göremediklerini söyler.[857] Mahdûm'un yukarıdaki açıklamaları ışığında İmâmiyye'nin efdaliyet konusundaki Hz. Ali'yi peygamber seviyesine çıkarmaları görüşü de isabetli görünmemektedir. Zira Hz. Ali ve diğer sahâbe değerlerini Hz. Peygamber'den almışlardır. Hz. Peygamber olmadan başta dört halife ve diğer güzide sahâbenin değer kazanmaları/görmeleri mümkün değildir. Ayrıca imâmiyye'nin imâmlarına yükledikleri aşırı roller neticesinde imamı peygamber'den daha üstün görme ve gösterme yanında yalnızca Allah'a ait olan bazı fiililerde ona bir yetkinlik atfetmiştir. Bunun sonucunda da tevhid ilkesine uyuşmayan bir duruma da düştükleri görülmüştür.

3.3.4. İmamların masumiyeti

İsnâaşeriyye fırkası, peygamberlerin vekili konumunda[858] olduğuna inandıkları on iki imamın[859] vazifelerinin ifası yönünden peygamberler gibi masum olduğu noktasında müttefiktirler. İmâmiyye, İmamların masumiyetinin bizzat Hz. Peygamber tarafından onaylandığını[860] ve onların masumiyetlerini kabul etmeyenlerden Hz. Peygamber'in şikâyetçi olacağını[861] ifade eden birçok ahbâr nakletmiş ve böylece kendi görüşlerini teyit etmeye çalışmıştır.

İmâmiyye kaynaklarında, peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan masum oldukları konusunda ittifak olduğu ifade edilmektedir.[862] Şiî müellif Şeyh Mufid, ismet sıfatının imâmet için şart olduğunu belirttikten sonra nübüvvette olduğu gibi İmâmiyyette de masumiyeti bir şart olarak ortaya koymuştur.[863]

Mahdûm, İmâmiyye'yi günah ve tutarsızlıklara götüren amillerden birinin, peygamberlerin ve imamların masum olmalarının vücubu hakkındaki görüşleri olduğunu belirtir. Ona göre bunun anlamı onları beşikten mezara kadar kasten, sehven ve hataen, küçük ve büyük günahlardan uzak tutmasının ve mürüvvete muhalif olandan onları korumasının Allah'u Teâla'ya vâcib olmasıdır.[864] Hâlbuki nas ve tarih kitapları bunun aksi bilgilerle doludur. Zira Allah'u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Âdem, Rabbine isyân etti ve*

---

857 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 96a.

858 Bk. Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasuriddin Tûsî, "Risâle-i İmâmet", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 179-191.

859 Şeyh Mufid, *Evâilu'l-Makâlât*, 74.

860 Küleynî, *Usulu'l-Kâfî*, 2/360.

861 Küleynî, *Usulu'l-Kâfî*, 1/299.

862 Bk. Saduk, *Uyunu Ahbar-ı Rıza*, 394; Murtaza, Şehy Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Tenzihu'l-Enbiya*, (b.y., y.y., ts.), 2; Tûsî, *Mesailu'l-Kelâmiyye*, 91.

863 Murtaza, *Tenzihu'l-Enbiya*, 47.

864 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 95b.

yolunu şaşırdı."[865] Diğer bir âyette ise Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Zunnûn'u da (balık sahibi Yûnus) hatırla. Hanî öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini aslâ sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, "Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum*" diye duâ etti."[866]

Mahdûm, Gadîr-i Hum hadisinin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin nefyine ve Hz. Ali'nin arada vasıta olmadan hilâfetine delâletini câiz görmediğinden Râfizî fırkası tarafından kötülendiğini belirtmektedir. Ayrıca onların bununla kalmayıp bu hadisin apaçık bir metin olduğunu ve onu inkârının küfrü gerektirdiğini savunurlar.[867] Bu söylem ve iddialara karşı Mahdûm onların dalâlette olduklarını ortaya koymak için Müfid b. Muallim'in *Ravzatü'l-vâizîn*'de naklettiği ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen literatürde "*Gadîr-i Hum*" diye bilnen bir hadiseyi şöyle kaydetmektedir:

> *"Yahudilerin dahi kabul etmediği sözleri şöyledir: Hz. Peygamber Vedâ Haccı'ndan sonra Medine yolunda dönerken, Allah'u Teâlâ Hz. Cebrâil'i Hz. Peygamberimize gönderdi. Hz. Cebrâil şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasulü! Rabbin sana selâm gönderdi ve sana şöyle buyurmaktadır: Ali'ye İmâmeti ver! Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Ey kardeşim Cebrâil! Allah'u Teâlâ, ashâbımın Ali'ye olan nefretini bilmektedir. Onların toplanıp bana zarar vermelerinden korkarım.[868] Bu konu için Rabbimden benim adıma af dile! Hz. Cebrâil Allah'ın huzuruna çıkarak Hz. Rasulullah'ın cevabını arz etti. Ancak Allah'u Teâlâ Hz. Cebrâil'i Hz. Peygamber'e tekrar göndererek aynısını söylemesini emretti. Yine Hz. Peygamber af diledi. Sonra Hz. Cebrâil Allah'ın huzuruna çıkarak Hz. Peygamber'in cevabını tekrar arz etti. Bunun üzerine Allah'u Teâlâ, Ruhu'l-Emin'e "Ey sevgili peygamberim! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun sana sunduğu elçilik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan (düşmanlarından) koruyacaktır."[869] ayet-i kerîmesi ile peygamber'e tekrar inmesini emretti. Hz. Cebrâil bu âyet-i kerîmeyle tekrar inince Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Mademki Allah bu topluluktan beni koruyacaktır. O zaman buyurduğunu tebliğ edeceğim. Bunun üzerine sıcak bir vakitte, Mekke ile Medine arasında bulunan "Gadîr-i Hum" denilen yerde deve semerlerinin toplanmasını ve üst üste konulmasını emretti. Sonra üzerine çıkarak yüksek sesle şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Şüphesiz ki, Mü'minlerin Emiri ve Rasulullah'ın halifesi Ali'dir. Benden sonra Ali sizin halifenizdir, ondan başkası olmaz. Biliniz ki, kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâ'sıdır. Allah'ım! Onu dost edineni dost edin! Ona düşmanlık edene düşmanlık et!" Dedi ki: Hz. Peygamber hutbeyi bitirdikten sonra Hz. Ömer, Hz. Ali'yi tebrik etti. O, ilk tebrik edenlerdendi. Hz. Ömer şöyle dedi: "Oh oh! Çok iyi! Ey İbn Ebî Talib! Her mü'min erkek ve mü'min kadının mevlâsı oldun." Ey mü'min bir düşün![870]*

Mahdûm Râfizîlerin hiçbir dayanağı bulunmayan ve uydurma denilebilecek bu çarpıtma rivâyet için Yahudilerin bile Hz. Peygamber'i defalarca bu kadar açık bir şekilde Rabbine muhâlefet etmesini câiz görmezken bu taifenin onun için bunu reva görmelerinin bir musibet olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre bu fâcir câhillerin, Hz. Peygamber'e

---

865 et-Tâ-hâ 20/121.
866 el-Enbiya 21/87.
867 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 96a.
868 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 96b.
869 el- Mâide 5/67.
870 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 97a.

korkaklığı ve ürkekliği isnâd etmeleri ayrı bir problemi ortaya koymaktadır. Mahdûm, onların, risâletin başlarında O'na iman ve yardım edenlerin sayıca az olmasına, ne bir kralın ne de bir Sultan'ın hükümranlığı altında olmayan müşriklerin, kâfirlerin ve puta tapanların da sayıca fazla olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in korkmadığını söylemişlerdir.[871]

Şiî hadis literatürüne bakıldığında imamların hiçbirisinin kendilerine ismet gibi bir sıfat izafe etmedikleri, aksine hata ve kusurları için daima Allah'tan mağfiret diledikleri görülmektedir. peygamberlerin dahi zelle denen hatalara girdikleri ve bundan dolayı rablerinden bağışlamada bulundukları gerçeği karşımızda dururken peygamberlerden fazilet yönünden daha düşük seviyede bulunan imamların hatalardan müstağni olduklarını savunmak tutarlı bir durum olarak görünmemektedir.[872]

3.3.5. Sadr-ı evveli tekfir etmeleri

(صدر الأول) Sadr-ı evvel, Hz. Peygamber'in peygamberlik görevini yerine getirdiği dönem ile dört halife dönemini kapsayan ve yaklaşık olarak üç çeyrek asırlık bir dönemi kapsayan süreye verilen isimdir. Başka ifadeyle İslâm'ın başlangıç devrindeki ilk Müslümanlara verilen isimlendirmedir. Hz. Peygamber ve arkadaşlarının (sahâbe-i kiramın) ve onları gören Müslümanların (tabiînin) yaşadığı asırdır.[873] Râfizîler, Miktâd, Huzeyfe, Selmân, Ebû Zerr ve başka rivâyetlerde yedi ve on bir kadar sahâbe dışında tüm sahâbeyi tekfir ederler.[874]

Mahdûm, Râfızayı günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin de, Sadr-ı evvel'i tekfir etmeleri olduğunu belirtmektedir. Zira el-Keşşî'nin *Ricâl*'inde rivâyet ettiğine göre Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini nakletmekdir. Bu nakle göre Hz. Peygamber vefât ettiğinde dört kişi hariç bütün sahâbe dinden dönmüştür.[875] Bunlar Miktâd, Huzeyfe, Selmân ve Ebû Zerr'dir.

> *"Denildi ki: Ammâr'ın durumu neydi? Şöyle dedi: Uzaklaşarak dolaştı sonra geri döndü ve ricâl ilminde en güvenilir kimsenin şunu söylediğini dinlemeye başladı. Allah haklarında şöyle buyurmuştur: "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz ve kötülükten alıkoyarsınız"[876] Başka bir âyet-i kerîme'de şöyle buyurmuştur: "Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da*

[871] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 95a.
[872] Ahmed el-Katib, "Tetavvum'l-Fikri's-Siyasi'ş-Şîi Mine'ş-Şura ila Velâyeti'l-Fakih", çev. İlyas Üzüm, *İslâm Arştırmaları Dergisi* 5/2 (1998), 232-237.
[873] Şiblî Nu'mânî, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Amidi Matbaası, 1997), 1-4/114.
[874] Lokman Bilgiç - Nurullah Agitoğlu, "Ebû Zer el-Gıfârî ve Hadis Rivâyeti", *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 73-116.
[875] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 97b.
[876] Âl-i İmrân 2/110.

merhametlidirler. Onların, rükû ve secde hâlinde, Allah'tan lütûf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alâmetleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrât'ta ve İncîl'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah, kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelendirmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip sâlih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir."[877]

Mahdûm bu konuyla alâkalı nas bulunduğunu bunun yanı sıra, Hz. Ali sahâbenin, özellikle Muhâcir ve Ensâr'ın faziletine dâir hutbeler okuduğunu belirtmektedir. Ona göre eğer iş bahsettikleri gibi olsaydı şüphe yok ki onlar ümmetin en şerirleri ve artıkları olacaklardı. Zira ölüm döşeğinde iken sayıları yüz binden fazla olmasına, Hz. Peygamber'in aralarında peygamber olarak yirmi yıldan fazla yaşamasına rağmen ölümünden hemen sonra ise bütün bir ümmet olarak dünya sevgisi namına dinden dönen bir ümmet hiç görülmemiştir. Mahdûm velâyetin en küçük makâmında olan birinin bile, öldükten sonra söylediği sözlerden ve bulunduğu makâmından etkilenenlerin olabileceğini şeyhlerinin yolunu takip eden, irâdesine riâyet eden, tavsiyesine uyan ve bunlara muhâlefet edenlere karşı çıkan müritler de bulunabileceğini kaydeder. Hz. Muhammed'in iman nûrundan mahrûm olanlar, nasıl olur da öldükten bir gün hatta bir saat sonra hidâyetinin bereketinden veya kendisinden etkilenenlerin kalmadığını zannederler? Sorusunu sorarak şaşkınlığını belirtmektedir.[878] Mahdûm konuya devamla şu olayı nakletmektedir:

"Sana bundan daha şaşırtıcı bir şey anlatacağım. Günlerden bir gün, böyle bir şeyi yapmayacağını düşündüğün birine, büyük bir günah nispet edilir.[879] *Dedi ki: Ben bunu İbn Abdül'âl'in azadlısı Molla Yakût'tan naklediyorum. Ona dedim ki: Bir kişinin sözüyle fısık sabit olur mu ki? Dedi ki: Senin Sünnî olduğunu duyardık, ancak inanmazdık. Fakat şimdi buna inandık. Çünkü sen, on yıl şeyhin hizmetinde olan bir kimse hakkında şüphe ettin. Bu adam miracı iddia etse bile ona inanırız. Bu câhiller Hintli bir köleye, fısık ve zülüm ile meşhur olmuş bir şehyin sohbetinin bereketinden dolayı bu yüce makamı layık görmekte ve şakî olan şeyhin ölümünden otuz küsür sene geçmiş olmasına rağmen onu hâlâ bu derecede zannetmektedirler. Bunun yanında kâmil olan peygamber'in sohbetinde bulunma bereketini Arapların en hayırlıları hakkında düşünmemektedirler. Öyle ki, onun sohbetinde bir saat bulunmak bile ölümünden sonra onların iman üzere kalmalarına yeter. Müctehidlerinden biri olan İbrâhîm el-Bahrânî'nin öğrencilerinden ve başkalarından, zikredilen şeyhleri İbn Abdüllâl hakkında, Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat'ten olan en câhil ve en fâsık kimse için bile onda birini dahi söyleyemeceğim şeyler işittim. Benim işittiklerimi başkasından duymak istersen Abd el-Alî el-Küleyb el-Hafî, Muhammed Hindu Şâh el-İsterâbâdî, Hüsameddin el-Azzâka ve isimlerini unuttuğum başkalarının sohbetlerine katıl. Onları arayan bulur. Akıllı olan kimse, bırakın en kâmil peygamber ve en yüce velâyet sahibini, en düşük ârif hakkında dahi düşünelemeyecek şeylere inanan birinin itikâdına uymaz."*[880]

Mahdûm, Râfıza'yı aşağılayacak sözler sarfederek saâdet ehlinin efendisi hakkında en kötü şekilde itikâd ettiklerini belirtmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'e, ashâbına, Kur'an'ın muhkem âyetlerine ve hadis metinlerine yöneltilen aklın dahi anlamlı bulmadığı bu iddiâları kabul edilse bile yine iddiaları batıldan öteye gitmeyecektir. O, bu konudaki

877 el-Fetih 48/29.
878 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 97b.
879 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 98a.
880 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 98b.

görüşünü ispatlayıp kuvvetlendirme babından onlara şu soruları yönlendirmektedir.

> *"Allah korusun! pâk ve temiz olanlar dinden döndükleri ve hâşâ Allah'ın rızâsından uzaklaştıkları halde neden daha sonra İslâm kelimesini yüceltmek için kendi canları pahasına helâk edici ve tehlikeli deryâlara kendilerini attılar? Neden Ebrârın ve Rasullerin iftihârı olanın şeriatını yaymak için savaştılar? Neden Allah yolunda öldürüldüler, yerlerinden ve yurtlarından edildiler, aşîretlerinden ve dostlarından ayrı kaldılar? Neden en küçük bir kötülük gerçekleştiğinde veya en ufak iyilik dahi vukû bulmadığında kızdılar, haramlardan yasaklamak ve vâcibleri emretmek için mızrak ve kılıçları kuşanıp savaştılar? Hâlbuki onlara göre bunun aksini yapıp şehvetlere ve lezzetlere dalmaları, ibâdetlere ve riyâzatlara yaklaşmamaları gerekirdi. Masum olmaları vâcib olan Ali, Hasan ve Hüseyin'in necis oldukları icmâ ile sâbit olanlarla kâfirlerle muâşeret etmeleri, onlarla yemeleri ve içmeleri, hatta onların arkalarında namaz kılmaları ve liderlerine Mü'minlerin Emiri diye hitap etmeleri nasıl câiz olsun?"*[881]

Mahdûm, bu kilit mahiyetindeki soruları Râfizîlere yönlenttikten sonra kalbinde zerre miktarı imanı olan bir kimsenin anlatılanları rahatlıkla anlayabileceğini ancak bunların kalpleri günah kirleri ile kaplandığından anlayamadıklarını belirtmektedir. Ona göre onlara peygamberlerin hidâyeti dahi fayda vermeyecektir.[882] O, Şîa'yı genelleyerek hiçbir zaman tekfir etmemiş ve bundan olabildiğince kaçınmıştır. Zira ona göre tekfir ciddi bir meseledir. Bu hususu eserinin muhtelif yerlerinde hassasiyetle işlemiştir. O sadece tekfiri hak eden ve Şîa'nın ğulat taifesinden olan Râfızayı tekfir etmiştir. Ehl-i Sünnet'in şu görüşü de Mahdûm'u destekler mahiyettedir. Zira Ehl-i Sünnet'e göre; küfür alametlerinden herhangi bir emare bulunmadıkça, kıble ehlinden hiç kimse tekfir denilemez. Kıble ehli olan mü'minlerin de küfre götürecek herhangi bir söz, fiil veya itikâdî durumlardan azami ölçüde sakınmaları gerekir. Hatta bir mü'min erkek ve kadın için dinin icrâsı, Allah için amellerin ihlası, insanlar için meşru olan veya meşru olmayan haramları bütün menhiyatı öğrenmesi farzdır. Küfre götüren söz, fiil ve inancı öğrenmek de farzdır. Her şeye rağmen kişi imanını bozacak bir hal ile karşı karşıya gelirse acilen imana dönmesi gerekir.[883] Hz. Peygamber'in şu hadisleri de tekfir konusunda hassas davranılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. İbni Ömer'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: "*Bir adam din kardeşine, ey kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner. Eğer böyle denilen kişi söylenildiği gibi ise söz doğrudur; yerini bulmuş olur. Aksi takdirde bu söz söyleyene geri döner.*"[884] Yine başka bir hadiste Ebû Zerr'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: "*Kim bir adamı ey kâfir diye çağırır veya ona ey Allah'ın düşmanı derse, o adam da böyle değilse, bu söz söyleyenin kendisine döner.*"[885]

---

881 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 99a.
882 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 99b.
883 Risâlesi için bk. es-Sungûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 89-93;
884 Buhârî, *Edeb*, 73; Müslim, *Îmân*, 111; Ayrıca bk. Tirmizî, *Îmân*, 16.
885 Buhârî, *Edeb*, 44; Müslim, *Îmân*, 112.

Mahdûm'un tekfir konusundaki görüşü Ehl-i Sünnet anlayışınayla aynıdır. Zira Müslüman bir kimseye bir dayanak olmaksızın kâfir denilmesi veya küfürle ilgili bir vasıfla nitelendirilmesi uygun görülmemiştir. Ehl-i Sünnet düşüncesine göre bir karineye veya delile dayanmadan bir Müslümana kâfir demek doğru olmayacak ve kendisi küfürle karşı karşıya kalacaktır. Tekfirin dünyaya ve ahirete yönelik ciddî sonuçlar doğurduğuna dikkat çeken Gazzâlî,[886] tekfir mekanizmasının ancak Hz. Peygamber'in getirdiklerini tekzip şartıyla işletilebileceğini,[887] "*lâ ilâhe illallah*" esasına samimi bir şekilde bağlı kaldıkları ve bu esasla tenakuz teşkil eden bir durumda bulunmadıkları müddetçe, yolları ne kadar farklı olursa olsun, Ehl-i İslâm'a dil uzatmaktan ve mezhepleri tekfir etmekten sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır.[888]

3.3.6. Hz. Hüseyin'in öldürülme olayı

Mahdûm, Râfizîlerin Hz. Hüseyini öldürenin Abdullah b. Ömer olduğu ddiası hakkında herhangi bir dine mensup olan kimseyi bırakın, ilmi ve imanı az olan kimsenin bile bunun çirkin bir iftira ve küfür sözü olduğunu kavrayabileceğini söylemektedir.[889] Mahdûm eserinde olayın şu şekilde cereyan ettiğini aktarmaktadır:

> "Abdullah b. Ömer, Yezîd'e Hz. Hüseyin'in öldürülmesi ile alâkalı onu kınayan bir mektup yolladı. Bunun üzerine Yezîd dedi ki: Senin bu kınaman babana döner. Câhilleri kandırıp, onları gâfil kılmak için kilidi şu şekilde ve anahtarı bu şekilde olan Râfizîlerin yalanlarıyla dolu bir sandukadan katlanılmış bir bez parçası çıkarıldı. Güya katlanmış bu bez parçasının içinde Hz. Ömer'in kendi eliyle yazdığı vasiyet bulunmaktadır. Tam da burada Râfizîlerin sözleri birbirinden farklı olmaya başlamıştır. Onlardan bazılarına göre bu, kendisinden oğlu Abdullah'a bir vasiyettir. Bu vasiyette şöyle yazıldığını söylemişlerdir: Hilâfetin el-Hattâb'ın evinden çıkıp gitmesini istemiyorsan, Fatıma'nın oğlunu öldürmelisin. Zira bütün Müslümanların meyli onlara doğrudur. Şâyet Fatıma'nın nesli kesilirse size kimse karşı çıkmaz.[890] Bazıları ise bunun bir skandal olduğunu bildiler. Zira tevâtür olarak onun şöyle dediği nakledilmiştir: Hilâfette Ömer âline nasip yoktur. Bunun için hilâfet meselesini şûrâya havâle etti. Bugüne kadar nasıl olur da bu vasiyete Abdullah muttalî olmamış ve neden bununla alâkalı bir şey duymamıştır? Nasıl oluyor da Yezîd'in eline düşmüştür? Dediler ki: Bu Ömer'in Muâviye'ye vasiyetidir. Hâlbuki bunu diyerek kötülükten daha kötü olana kaçtıklarını bilmiyorlar. Zira Hz. Ömer'in Ebû Süfyân'a olan kızgınlığı, imanına olan güvensizliği ve onu öldürmesine engel olduğu için Hz. Peygamber'in amcası olan Hz. Abbâs'a olan öfkesi nasıl oldu da büyük bir sevgiye dönüşüverdi? Öyle ki, hilâfetin evinden çıkmasına razı olup, Ebû Süfyân'ın evinden çıkmasına razı olmamaktadır? Hatta oğlunu kendisinden sonra saltanatını devam ettirmeye karşı uyarmaktadır."[891]

Mahdûm, bu ifadeler karşısında durumun iddia edildiği gibi olmadığını "şâyet vaziyet böyle olmuş olsaydı, Hz. Ömer, hilâfeti korumak için Hz. Fatıma'nın oğlunu

---

886 Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* (Beyrut: *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,* 1403/1983), 155.

887 Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Faysalu't-Tefrika,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 120.

888 Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, 134; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 157.

889 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 155a.

890 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 155b.

891 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 154b.

öldürme emrini neden vermemiş olsun ki?" demektedir. Ona göre o, en azından onları küçümseme ve aşağılama emri vermemiştir. Şâyet böyle bir durum vuku bulsaydı müminlerin gönüllerinde onlara karşı olan saygıyı zayıflatmış olurdu. Dolayısıyla kendisi bu çirkinlikleri onlara yapmamıştır. Aksine onları tâzim etmiş, saygıda kusur etmemiş ve onları övmüştür.[892]

Mahdûm hem Sünnî hem de Şiî kaynaklarda bunlarla alakalı çok malumatlar olduğunu belirttikten sonra şunları aktarmaktadır:

> *"Sizin iddiâ ettiğinize göre, Ömer kerâmet ehlinden değildir. Üzerine vahiy inmediği de bilinen bir hususdur. O halde Ömer, Muâviye'nin fetihten sonra Müslüman olmasına ve ilk İslâm'a girenlerden olmamasına rağmen, peygamber'in çocuklarından, Hulafâ-yi Râşidîn'den, Muhâcir ve Ensâr'ın büyüklerinden hilâfeti aldatma yoluyla alacağını nasıl bildi? Böyle bir kişinin, bu denli yüksek bir mertebeye ulaşacağı hiç kimsenin aklına gelmezdi. Necef'te olduğum bir zamanda sohbet meclisimde bu konudan bahsedilmişti. Yanımda aşırılığa kaçan Râfizîlerden bir topluluk vardı. Ancak onların arasına girmek, onlarla yaşamak ve onlara karşı sevgi duymak mümkün değildi. Bu çıkarımı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten naklen zikrettim. Orada bulunanlardan meşhûr bir Râfizî olan Hasan Ali el-Müsebbih dedi ki: Bu durum Molla Efdal el-Kâyinî'nin yanında zikredilmiştir. O, dedi ki: Evet, Ömer kerâmet ehlinden değildir ve onunla kerâmet ehli aralarında uzak bir mesafe vardır. Ancak onu kâhinlerden işitmiştir. Dedim ki: Bu durumdan dolayı içinin rahat olması için bu kâhinler neden kendi hilâfeti hakkında haber verdikleri gibi, Muâviye'den sonra gelen Ümmeyyeoğullarından şakî kimselerin ve Yezîd'in hilâfeti ile alâkalı haber vermediler. Hz. Ali'nin ve imamların kerâmetleri bu kabilden olmamakla birlikte, bu durumu mümkün görmelerine rağmen nasıl mutmain olduklarını keşke bilseydim? Bunu söyleyince dondu kaldı. Ancak bunu, zikredilen inançsız el-Kâyinî ve ona tâbi olanlarla birlikle nakletti. Bunu Kızılbaşların yanında zikrettiler. Böylece benden çıkan bu sözler, nakil halini aldı ve dünyada hâl ve durumlarımız açısından farklılıklarımızı ortaya çıkaran bir hikâye oldu."*[893]

Mahdûm'un yukarıda ifade ettiği nakiller ışığında Râfizî grubun Abdullah b. Ömer'in Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayında müsebbib olduğu görüşü hakikati yansıtmamaktadır. Zira Hz. Peygamber daha hayattayken Abdullah b. Ömer'in salihlerden olduğunu ve kendisinin aslandan kaçar gibi haramlardan kaçtığını belirtmiştir. Ayrıca Abdullah b. Ömerin yaklaşık iki yüz elli sahâbe arasında müçtehit şahsiyetlerden olduğu bilinen bir durumdur. Buna rağmen Râfizîlerin bu müçtehidi bu gibi suçlamalar ile töhmet altında bırakmalarının anlaşılır ve izah edilir bir tarafı olmasa gerektir.

3.3.7. Kur'an'ın tahrif meselesi

Tahrif kelimesi lügatte; bir şeyi istikametinden saptırmak, kaldırmak, eğip bükmek, bozmak, değiştirmek gibi anlamlara gelmektedir.[894] Istılahta ise yazılı ya da sözlü bir metni doğrudan doğruya değiştirecek şekilde bozmak demektir. Tahrif kelimesi daha ziyade,

---

892 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 155a.

893 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 155b.

894 Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hrf" md. ; İbn Manzûr, "hrf", 6/1138; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîlü Âyi'l-Kur'an*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1431/2010), 1/368.

kutsal kitapların Yüce Allah tarafından indirildiği şekliyle bırakılmayıp değiştirilmesi anlamında kullanılmaktadır.[895]

Kur'an'ın tahrif iddiası 3./9. asırdan itibaren ortaya çıkmıştır. İlk Şiî eserlerde Kur'an'ın tahrif edildiği hakkında birçok tutarsız ve mantık dışı rivâyetler zikredilmiştir. İmâmiyye Şîası'na mensup bazı bilginler mezhebin temel ilkelerinin Kur'an metni üzerinden temellendirilmesinde âyet-i kerîmeleri farklı şekilde yorumlamakla kalmamış birtakım rivâyetler de ileri sürerek, Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia etmişlerdir. [896] Onlara göre Ali ve onun soyunu öven, onların düşmanlarını yeren birçok Kur'an âyeti Kur'an'dan çıkarılmıştır. Şiî bilginlere göre tahrif edilmemiş saklı Mushaf son imamla birlikte kaybolmuştur. Kaim bu Mushafı ortaya çıkaracaktır. [897] Şiîler eksik dedikleri bu Kur'an'a ilave edecek tek âyet dahi bulamadıklarından tam Kur'an'ı ileride zuhur edecek imamın ortaya çıkaracağını ileri sürmekle zor durumdan kendilerini kurtarmaya çalışmışlardır. Genel manada Kur'an'ın eksik olduğunu ifade etmekle beraber bu eksikliğin nerelerde olduğu hakkında Şiîler arasında bir birlik yoktur. Her fırka farklı yönlerde eksiklik olduğunu iddia etmiştir.[898]

Şiîler tarafından muteber görülen tefsir ve hadis kaynaklarında Kur'ân-ı Kerîm'den bazı sûre, âyet ve ifadelerin çıkarıldığı ya da ilavelerin yapıldığı tarzındaki iddialara rastlamak mümkündür.[899] Şiî bilginlerden Kummî, bazı Kur'an âyetlerinin değiştirildiğini, düşürüldüğünü ve bazılarının da Kur'an'dan çıkarıldığını savunmuştur.[900] Bu tarz iddiaları bazı müsteşriklerde görmekle birlikte maalesef Şiî literatürde Kur'an'ı yalanlayan bazı rivâyetler bulmak da mümkündür.[901] Oryantalistler, Şiîlerin Kur'an'ı eksik saydıklarını ve Hz. Ali hakkındaki âyetlerin Hz. Osman tarafından çıkarıldığını dillendirmişlerdir.[902]

Zan üzere Hz. Osman'ın Kur'an'dan 500 harfi düşürdüğünü iddia eden Râfizîler kesin delilleri geçersiz kılma adına bunları Kur'an'ın hükmünün iptal edilmesine bir vasıta

---

895 Osman Bayraktutan, "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif' Kelimesi", *Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 125-152.

896 Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları* 22/2 (İstanbul 2014), 43-61.

897 Süleyman Ateş, *İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 155.

898 Ateş, *İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı,* 156.

899 Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 217-218.

900 Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummi, *Tefsiru'l-Kummî*, Mukaddime, (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 806/1404), 22.

901 Şahavatov, *"İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı",* 48.

902 Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 116-117.

olarak kullanmışlardır.[903] Bu tür yaklaşımlarla Kur'an Şîa elinde sadece Ali ve onun soyunun velâyetini desteklemek için gelmiş bir Şiî kitabı hüviyetine sokulmuştur. Bu düşüncelerine göre Hz. Osman mushafları çoğaltıp bu nüshalara uymayan dokümanların yakılması emrini verdiği zaman, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletlerinden bahseden "*Nureyn Sûresi*"ni yok etmiştir. Buradaki iki nurdan maksat Hz. Peygamber ve Hz. Ali'dir. Ayrıca yedi âyetten müteşekkil olduğuna inandıkları Ali ve imamlara gösterilmesi gereken saygı ve itaatten bahseden "*Velaye Sûresi*"ni de Kur'an'dan çıkarmıştır.[904]

Tahrif iddiası, Sünnî camiada tepkilere yol açmakla kalmamış, aynı zamanda aklıselim Şiî bilginlerin de tepkisini çekmiştir. Asırlardır Şiî bilginler bu mesele hakkında görüş belirtmekten, bu mesnetsiz iddiaları reddetmek için risâleler kaleme almaktan geri durmamışlardır. Bilindiği üzere Şiî bilginlerin kahir ekseriyeti tarafından söz konusu iftira reddedilmiştir.[905] Tahrifi reddeden Şiî bilginler arasında Murtaza Ali İbn Hüseyin (öl. 436/1044), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (öl. 460/1068), Tabersî (öl. 548/1153), Allame Hillî (öl. 726/1325), Molla Muhsin Feyz el-Kaşânî (öl. 1091/1679), Ebû'l-Kasım el- Hûî (öl. 1403/1992), Fazl b. Şâzân (öl. 260/874), Şeyh Saduk (öl.381/991), Seyyid el-Murtaza (öl. 436/1044), Şeyh Mufid (öl. 414/10229), Ebû Ali et-Tabressî (öl. 548/1153), Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî (öl. 1104/1692), Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ (öl. 1373/1953), Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî (öl. 1982) zikredilebilir. Bu ulemâ şu an elimizde mevcut olan Kur'an'ın herhangi bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiğini ifade etmişlerdir. Tahrif konusunu iddia edenleri de yalancılıkla suçlamışlardır. Bu konuda farklı görüşler bulunmasına rağmen Şiî bilginlerin çoğunun kanaati Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyolunduğu şekliyle elimize ulaşmış olduğu şeklindedir.[906]

Ehl-i Sünnet Şîa'nın tahrif iddiasına karşı iki kapak arasındaki Kur'an'ın kesinlikle Allah'ın koruması altında olduğunu, asli hüviyetini muhafaza ettiğini, metninde hiçbir eksiklik ve fazlalık olmadığını ve üzerinde hiçbir şüphe olmadan tevatüren nakledildiğini vurgulamıştır. Kur'an, Hz. Peygamber döneminde tamamıyla bilinmekte ve sûrelerin sayısı hakkında hiç kimsenin şüphesi bulunmamaktadır. Mushafta bir harf dahi değiştirilecek

---

903 Mesut Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur' an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 122-150; Arthur jeffery, *Mukaddimetan fi Ulumi'l-Kur'an ve Hüma Mukaddimetu Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye,* (b.y. Mektebetu'l-Hanci, 1373/1954), 25.

904 Mîrzâ Hüseyn en Nuri et-Tabersî, *Faslu'l-Hitâb fi Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbâb*, (Necaf: et-Tab'atü'l-Haceriyye, 1298), 180-181.

905 Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 135.

906 Hüseyin Güneş, *Tahrif İddiası Bağlamında Şîa ve Kur'an*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007), 136; Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", 44.

olsaydı buna en başta sahâbe karşı çıkacaktı. Kur'an, hiçbir kuşku ve şüphe duyulması mümkün olmayacak şekilde Hz. Peygamber'den nakledilmiştir. Kur'an'ın şu an ki tertibi, sahâbenin içtihadıyla tertiplenmemiştir ve tevkifidir. Kur'an'ın cem'i sırasında herhangi bir şeyin düşürüldüğünü sürelerin istişare ve görüş yoluyla birbirine ilave edildiğini zannedenler Allah'a karşı büyük bir iftira atmış olacaklardır. Zira toplanan Mushaf karşılaştırılmış ve bunun neticesinde muhalif hiçbir harf görülmemiştir. Kur'an'da eksiklik fazlalık, tağyir, tebdil, takdim-tehir olduğunu iddia edenler Allah ve peygamberine karşı yalan söylemiş ve büyük iftira etmiş olurlar.[907]

Mahdûm, Ehl-i Sünnet'in görüşüne katıldığını ifade ettikten sonra konu hakkındaki görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur:

> *"Onları günaha götüren hatâlarından biri de hadis ve kelâm kitaplarında Hz. Osman'ın Kur'an âyetlerini eksilttiğini zikretmeleridir. Hz. Osman, İnşirâh Sûresinde "ve refa'nâ leke zikreke" (Senin şânını yükseltmedik mi?) âyetinden sonra "ve Aliyyün sıhruke" (Ali senin damadındır) âyetini ikisi de damat olduğu için kıskançlık yaparak çıkardı. Ahzâb Sûresi, En'am Sûresi gibiydi. Ancak Hz. Osman, akrabaların fazileti vb. ile alâkalı kısmı çıkardı."*[908]

Mahdûm bu tür sözlerin, hakkı bâtıldan ayıran, Allah'ın hücceti ve apaçık olan Kur'ân'a olan güveni azaltacağını savunur. Ona göre bir sûrede noksanın cevâzı, her sürede noksanın ve fazlalığın cevâzını lâzım kılar. Bu iki ihtimâl mümkün ise zarureti akliye ile güvenilirlik kaybolur. Böylece Kur'an hüccet olmaktan çıkmış olur. O Kur'an ki, Rahman tarafından indirilen bütün kitaplara üstün gelmiştir. Onunla insan ve cin peygamberlerinin efendisine peygamberlik verilmiştir. Yine onunla iman küfürden, taat isyândan ayrılmıştır. Hem bugün ve hem de iki grubun karşılaşacağı âhiret gününde o Müslümanların hüccetidir. Onların dediği gibi ise, emreden âyetler noksan, yasaklayan âyetler fazla veya tersi veyahut her iki kısımda da noksanlık ve fazlalık vardır. Bu durumda ne mükâfaat için bir güvence ne korkulan azaptan bir kurtuluş garantisi ne müjdelenen için bir teselli ne de tehdit edilen için bir üzüntü kalacaktır." [909]

Mahdûm Râfizîlerin Hz. Osman'ın Kur'an'ı eksilttiği asılsız iddialarına karşı Farsça beyitlerinin şöyle demektedir: " خصم خدا وخصم رسول است وخصم خویش آن یجبیاکه دشمن عثمان باحیا ست انتهي" Edep ve hayâ timsali olan Osman'a düşmanlık besleyen hayâsızlar aslında kendilerine, Allah'a ve peygamber'e düşmanlık yaptıklarının farkında değiller."[910]

---

[907] Ali Bulut, "Kur'an'ın Metniyle İlgili İddialara Reddiye: Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 101-102.
[908] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 99a.
[909] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 99b.
[910] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 187b.

Mahdûm'a göre onların gülünç nüktelerinden biri de onların şu ve bu şekilde birçok Mushaf'ın Hz. Ali ve İmam olan çocukları tarafından yazıldığına inanmalarının olduğunu ifade eder. Zira Mahdûm'a göre yazdıkları Mushaflar diğer yazılan mütevâtir Mushafların aynıdır. Yine Mahdûm, onların saçmalıklarından ve hezeyânlarından birinin de "*Duhâ*" ve "*İnşirâh*" sürelerinin bir tek sûre olduğunu söylemeleri ve her bir sûreyi diğerinin bir kısmı olarak kabul etmeleri olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra onlara göre, "*Fîl*" ve "*Kureyş*" süreleri de bir tek sûredir. Bir kimse farz namazında bu sürelerden birini okursa onlara göre namazı bozulur. Yine onlara göre, Âyete'l Kürsî "*Allahü lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyum… hüm fihâ hâlidûn*" şeklinde üç âyetin (255, 256, 257) bir araya gelmesiyle oluşmuştur.[911]

Mahdûm, bir önceki görüşleri nasıl Kur'ân'daki müjde ve vaadlerle alâkalı güvenilirliği ortadan kaldırıyorsa bu sözleri de Kur'ân'ın sûrelerine ve âyetlerine olan güveni kaldırdığını belirtir. Ona göre aynı şekilde Felâk, Nâs, Beyyine ve Zilzâl sûreleri için de aynı ihtimâller dile getirilmiştir. Âyete'l-Kürsî için zikredilen ise Kevser ve İhlas sûreleri içinde zikredilmiştir. Hatta buradaki iki âyetin tek âyet sayılması daha evlâdır. Bu şeytânî söylemler hikmet ve kelâm kanunları dışında kalmakta, hatta bu kanunlar onun bâtıl olduğuna şâhidlik edip, tüm insanların akıllarına onun fâsid olduğunu haykırmaktadır.[912]

Mahdûm'a göre bu kimseler, kendilerini İslâm milletine nispet ederek, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseleri aldatmakta ve dimdik olan dinin fitnelerini kendilerinin söndürdüklerini söyler. O, Râfizîlerin bu tür iddialarına karşı *"Hayır! Kuşkusuz onların kendi nefisleri için cehennemin alevini yaktıklarını böylece kerem sahibi Allah'ın nimetlerinden mahrûm kaldıklarını"* kaydeder.*"*[913]

Mahdûm'un yapmış olduğu bu tenkitler müvacehesinde Kur'an'ın muharref olduğunun kabul edilmesi durumunda hüccet olma özelliği kaybolur, nübüvete dair tüm maarif de batıl olur. O halde bir Müslümanın davasını kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu delillerin tümü yok olur. Bu durum da imkânsız olduğuna göre Kur'an'ın tahrifi mümkün değildir.[914] Hz. Ali'nin tutumu da tahrifin olmadığına dair bir kanıt olarak verilebilir. Zira tahrife karşı duran bilginler, Hz. Ali'nin bir Mushaf cem ettiği şeklindeki rivâyetlerin tahrif

---

911 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 100a.
912 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 100a.
913 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 100b.
914 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Menşurâtu Cemâati'l-Müderrisin fi Havzeti'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddese, (Tahran: y.y., ts.) , 12/114.

olayına kesinlikle işaret etmediğini ifade etmektedir. Hz. Ali'nin Mushafı diğer Mushafa muhalif olsaydı, Hz. Ali muhaliflerini mutlaka münazaraya davet eder ve buna şiddetle karşı gelirdi. Tahrife karşı Hz. Ali'nin susmuş olması onun ilmî dehası ve mümtaz kişiliğiyle çelişmektedir. Ona en büyük acizliği isnat etmektir. Zira halife olan birisinin hilafetinin haklılığını ispat eden âyetlerin Kur'an'dan çıkarılmasına izin vermesi, onun cesaretsiz olduğunu gösterir. Bu da Hz. Ali'yi cesarette en üst makama çıkaran Şîa için mümkün olmasa gerktir. Dolayısıyla söz konusu iddiaları kabul etmek tutarlı gönmemektedir.[915]

3.3.8. Hz. Ömer'i lanetlemeleri

Şiîler, Hz. Ömer'i en büyük düşman olarak telakki etmektedir. Bu düşmanlıkları kendi kültürlerine o kadar sirâyet etmiş ki Ömer'e laneti dinlerinin bir akidesi ve hayatlarının bir parçası haline gelmiştir. Namazlarında, niyazlarında türbelerinde ve bayramlarında Hz. Ömer'e lanet ettikleri gibi, işleri ters gittiğinde "*Hay Lanet Ömer'e*" derler. Bu lanetlemeleri yüzyıllardır devam etmektedir. Kutlamalarında bir araya gelen Şiîler ve Mecûsîler, "*Ömer fi'n-Nâr*" (عمر في النار) (Ömer cehennemde) sloganları atarlar. İran'da her yıl düzenlenen Fâtıma'yı anma etkinliklerinde de Hz. Ömer'e, diğer sahâbeye ve Ehl-i Sünnet'e hakaret içerikli şiirler okunmaktadır. Şiî türbelerinde sahâbeye lanet içeren sözde dualaın okunduğu bilinmektedir. İranlılar Sünnî Müslümanlara karşı kin ve buğz beslemeyi çocuklarına küçük yaştan itibaren aşılamaktadır.[916]

Şiîliğin temel yaklaşımlarından olan lanet, Şiîliğe Sâsânîlerin ilk resmi dinlerinden olan zerdüştlükten geldiği bilinmektedir. Zira Zerdüştlükte lanet temel dinî esastır. İyilikleri kutsamak, kötülükleri lanetlemek dinin temelidir. Bazı Şiî bilginlerin Ehl-i Sünnet'ten olan bazı Müslümanların gıybet edilip lanetlenmesinin caiz olduğu fetvasını verdikleri kaynaklarda mevcuttur. Bununla birlikte İranlılar Yahudi ve Hıristiyan kesime mabetlerini inşâ ve özgürce ibadet izni verirken bu durumu Sünnî kesim için çok görmekte ve bu olanağı tanımamaktadır. Oysaki İslâm dini lanet etmeyi ve tefrikayı doğru bulmamaktadır.[917] Mahdûm, Râfizîlerin Hz. Ömer'den ne kadar nefret ettikleri ve onu lanetlemeleri konusunda başından geçen olayı şöyle aktarmaktadır:

---

915 Âyetullah Nasir Mekarim Şirazî, *Tefsir-i Numune*, çev. Alparslan Gürel, (İstanbul: Kimmad Matbaacılık, 2014), 11/28.

916 Bk. Caferiyan, *Safevîlerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal-Gali Tasavvufi Şiîlikten Fıkhî Şiîliğe Geçiş, Safevîler ve Şah İsmâil,* 22-24.

917 Şadi Aydın, Sasani Kültürü ve İslâm'ın Çatışma Alanı: İran, *Mevlâna Üniversitesi, Mevlana Sosyal Araştırmalar Merkezi* 3/4, (Konya Ekim, 2018), 65-76.

"Türklerin saygın şahsiyetlerinden olan Kazasker'in oğlu öldü. Onu taziye etmek için gittiğimde yanında kalabalık Râfizî bir topluluk vardı. Bunlar arasında, yalana düşkün olan Molla Cân b. Muhammed el-Esterâbâdî vardı. Derken Şirâz halkından biri ayağa kalkarak fakirliğinden şikâyet ederek durumundan uzunca bahsetti. Hatırımı kırmak amacıyla Molla Cân adama şöyle dedi: "Ömer'e yetmiş kere lanet oku! Fakirliğin zenginlikle değiştirilir. Bu, bizim ve her Şiî'nin tecrübe ettiği bir şeydir." Bunun üzerine fakirlikten şikâyet eden adam eli boş ve zararlı bir şekilde oradan çıktı. Daha bir saat geçmemiştir ki, Molla Cân, Ehl-i Sünnet'ten olup bu devletin ileri gelen zenginlerini çokça kötülemeye başladı. Ayrıca Şiî olup fakir insanların durumlarını da anlattı. Sonra yemin ederek kendisi ve ailesinin, haftada iki veya üç defadan fazla et yemediğini söyledi. Bunun üzerine dedim ki: "Hani biraz önce Ömer'i lanetlemenin fayda vereceğini söylüyordun. Sana neden fayda vermiyor."[918] *Bunun üzerine mecliste bulunanlar gülmeye başlayınca tedirgin olmaya başladı ve söylediği sözler boşa gitmiş oldu. Hz. Fârûk'un bâtını, bana yardımcı oldu. Öyle ki, ben bu meclisten zafer kazanmış bir şekilde mutlu, o ise kaybetmiş ve üzgün bir şekilde ayrıldı."*[919]

Mahdûm'a göre *Râfizî* tayfasını günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından biri de Hz. Ömer hakkındaki inanç ve söylemleridir. Onların mûteber hadis kitaplarında Sâdık'tan rivâyet ettikleridir. Mahdûm, Hişâm b. el-Ahval'in tâbiîlerinden birinin şöyle dediğini aktarır:

"Bir gün Ebî Abdullah Ca'fer b. Muhammed'in yanındaydım. Şiîleştirdikleri terzilerden biri elinde iki gömlek olduğu halde geldi ve dedi ki: Ey Allah Rasulü'nün oğlu! Bu gömleklerden birini dikerken her iğne dikişimde bütün mahlûkatın Rabbini tevhid ettim. Diğer gömleği dikerken ise her iğne dikişimde Ömer b. Hattâb'a lanet okudum. Sonra onları sana getirdim. Sevdiğini sevdiğin gibi al, sevmediğini de reddet! es-Sâdık şöyle dedi: Ömer'in lanetiyle dikileni severek alıyorum ve Allah'ın tevhid zikriyle dikileni reddediyorum."[920]

Mahdûm bu tür rivâyetin evliyaların en kâmili olan Sâdık hakkında karalamaktan başka bir şey olmadığını ona yakışmayan şeylerle onun itham edilmesinin çirkinliğini belirterek onun bu tür şeylerden beri olduğunu söylemektedir. Fakat maalesef insanların çoğu haberin doğru veya yanlış olduğuna bakmaksızın bu tür mesnetsiz bilgilere inanmaktadır. es-Sâdık'a isnâd edilerek yalan olarak nakledilen bu haberi, şeyhayn'i seven birisi duyup inanırsa, es-Sâdık'a hatta babalarına karşı nefret etmeye başlar. Çünkü bu kişi, ilmini ve inancını onlardan almıştır. Böylece o, Nâsıbî olarak dinden çıkar. Eğer bu haberi, Ehl-i Beyt'i seven birisi duyup inanırsa, şeyhayn'a, bi'at eden ve tâbi olan çoğu sahâbeye düşmanlık eder. Böylece, kişiyi küfre götürecek sözler söyler. Neticede ise, Hanif olan bu ümmetten dışarı çıkar. Kısacası, düşmanın amacı açık bir şekilde bellidir. O da sakaleyn peygamberinin dinini kötülemektir. el-Ahval ve ona tâbi olanların amacı da budur. Allah onu akranları ve taraftarları ile birlikte çirkinleştirsin. Allah'tan ve âhiret gününden korkan kimse, duyduğu her sözün bir imtihândan ibâret olduğunu ve bu sözlerin sırat-ı mustakimde yürüyen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in eleğinden geçirilmesi gerektiğini bilmelidir. Eğer içinde aldatma olmaz ve temiz çıkarsa, onu akıl hazinesinde muhâfazâ

---

[918] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 148a.
[919] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 148b.
[920] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 101a.

eder. İtikâdını ve amelini de onun üzerine binâ eder. Doğru değilse onu terk eder ve Müslüman olarak yaşamını sürdürür.[921]

Mahdûm çevresini bu tür şerir kişilerden muhaza etmek adına uyarmakta ve bu söylemlerin büyük bir iftirâdan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre pâk, temiz ve etrafını aydınlatan biri, Allah ve peygamberinin razı olduğu ve cennetle müjdelediği kimseleri lanetlemeyi câiz kılamaz. Zira O, farzı ve sünneti ayakta dimdik tutarak dinin şe'airini yüceltmiştir. Hz. Peygamber ile kızı Hafsa'yı evlendirmiştir. Sıhrıyet bağının daha da güçlenmesi için Hz. Fatıma'nın kızıyla evlenmiştir. O, dalâlet ve küfür şehirlerini hidâyet merkezleri haline getirmiştir. Temiz ve pâk ümmetin ileri gelenleri ona *"Mü'minlerin Emiri"* diye hitâp etmiştir. Mahdûm sözlerine devamla şunları aktarmaktadır:

> *"Allah için yemin et! Râfizîlerin, Nâsibîlerden daha şerli ve kötü olduklarına dâir verdiğim fetvânın sahih olduğu kanâati içinde güçlenmedi mi? Kuşkusuz Râfizîler batı ve doğuda bulunan bütün imamlarının dalâlette olduklarına dâir hüküm verirler. Nâsibîler ise, imamlardan biri olan Mü'minlerin Emiri Ali b. Ebî Talib'ten berî olanlardır. Kuşkusuz Râfizîler Ehl-i Beyt sevgisi konusunda munâfıktır. Zira onlar Ehl-i Beyt'e zâhiren sevgili, bâtinen düşmandır. Nâsıbîler ise, munâfıklık yapmadan açıkça düşmanlık yaparlar. Ayrıca Nâsibîlerin söylemlerinde bu pâk ve temiz Ehl-i Beyt'in küfrünü gerektirecek bir şey yoktur. Basiret sahibi kimselerin yanında ise, Râfizîlerin bu yöndeki söylemleri çoktur. Bu iki fırka da cehennemin odun yakıtıdır. İkisi alevli bir ateşi boylayacaktır. Kim Allah'a yakın olmak isterse onlardan uzak dursun.*[922]

Mahdûm'un başından geçen ve kaydetmiş olduğu bu olay Râfizîlerin sahâbeye ve onun özelinde Müslümanların ikinci halifesi Hz. Ömer'e ne denli kinli ve yanlış tutum içinde olduklarının açık bir göstergesidir. Şiîlerin Hz. Ömer'e düşmanlığının arka planında, İran'ın Hz. Ömer tarafından fethedilme olayı vardır. Hz. Ömer döneminde İran içlerine kadar birçok fethin gerçekleştirildiği ve Müslümanlaştırıldıkları bilinen bir durumdur. Kendilerini Sâsânî İmparatorluğu'nun varisi olarak gören Persler, topraklarının fethedilmesini ve eski dinlerinin yok edilmesini hiçbir zaman unutmamış ve hazmedememişlerdir.[923] Yine Mahdûm'un yukarıda vermiş olduğu bilgiler ışığında sahâbeye ve özellikle sahâbe içerisinde halifelik yapmış ve adaletiyle İslâm tarahinde mümtaz bir konuma erişmiş olan müminlerin emiri sıfatını almış Hz. Ömer'e hakaret edilmesinin arka planında İmâmiyye Şîası'nın dini zayıflatma ve yıkma çabası olduğu belirtilmektedir.

---

921 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 101a.
922 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 101b.
923 Mehmet Nur Akdoğan, "Şîî Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hadiselerdeki Rolü", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/12 (Ankara 2014), 86-116.

3.3.9. İmâmiyye'nin ahiret anlayışı

İslâm mezhepleri tarihinde fırkalar incelendiğinde her fırkanın irtifak hadisine[924] dayanarak kendisinin cennete diğer fırkaların ise cehenneme gireceğini savunmuştur. İmâmiyye Şîası da kendisini cennete en layık fırka olarak görmüş diğer fırkaların ise cennete giremeyeceklerini ve bazı fırkaların cennet ile cehenneme girmeyip araf denen yerde kalacaklarını iddia etmiştir. İmâmiyye'nin bazı bilginlerine göre ise bu konu tartışmalıdır.[925]

İsmâilî âlim Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre de fırka-i nâciye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir.[926] Mu'tezile'nin önemli simâlarından Kâdı Abdülcebbâr, fırka-i nâciyeyi Mu'tezile olarak yorumlamaya ve bunu delillendirmeye girmiştir. Ona göre, iftirak hadislerinde kurtuluşa ereceği söylenen "*el-Cemâ'a*" (الجماعة) büyük çoğunluğu değil, sayıları az da olsa hakka isabet edenleri ifade etmektedir.[927]

İftirak hadisinde Hz. Peygamber'in zikrettiği fırka-i nâciye, Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Şehristânî, Fahreddin Râzî, Seksekî, Adududdin el-Îcî gibi Sünnî müelliflere göre, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir.[928]

Mahdûm bu tartışmalı konuyu eserinde ele almış ve görüşünü ortaya koymuştur. O, İmâmiyye'nin kendinden başka bir kimsenin cennete girip giremeyeceği ile ilgili tartışma hakkında şöyle demektedir:

> *"Onları günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından biri de, Tecrîd'in şerhinde Hillî'nin söyledikleridir. İmâmiyye, İslâm fırkalarından olan "İsnâaşere" den başka bir fırkanın, cehennemden çıkıp cennete girip girmeyeceği konusunda ihtilâf etmiştir. Çoğu başka bir fırkanın cennetlik olmayacağını ve hepsinin cehennemde ebedî olarak kalacağı görüşünü benimsemiştir. Onlardan bir grup birinci görüşü tercih etmiştir. İbn Nûbaht dedi ki: "Cehennemden çıkacaklar ancak Âraf'ta kalıp cennete girmeyecekler."*[929]

Mahdûm Şîa bilginlerinin ihtilaf ettikleri yukardaki malumat ışığında çoğunluğun görüşüne göre fikir beyan edeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre mezhep "*Sevâdu'l-*

---

924 Tirmizî, *iman,* 18; Söz konusu hadisin sahih olduğunu kabul eden makâlât yazarları çoğunluktadır.

925 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 102/a

926 Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan, *Kitâbu'z-Zîne*, thk. Abdullah Sellûm Sâmerrâî, (el-Gulüv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye içinde), 225- 312), (Kahire: Dâru Vâsıt, 1402/1982), 252.

927 Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetühüm li Sâiri'l-Muhalifîn*, thk. Fuad Seyyid, (Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile içinde), (Tunus: y.y., 1393/1974), 186.

928 Bağdâdî, *el-İfsah fi İmameti Emiri'l-Mu'minin,* 313-318; Îcî, Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm,* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 429; Seksekî, Abbas b. Mansûr, *el-Burhân fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, thk. Halil Ahmed İbrahim, (Kahire: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1400/1980), 20.

929 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 102a.

A'zam"[930] ile ifâde edilir. Ayrıca aralarında ed-Dıd lakaplı eş-Şehid'in bulunduğu âlimlerinden bazıları *"ez-Zikrâ"* adlı eserde şöyle dediklerini aktarır. *"Şöhret icmâ gibi hüccettir. Zira Sâdık şöyle demiştir: "Meşhûr olanı al ve nâdir olanı bırak!"*[931]

Mahdûm, İsnâaşeriyye'nin çoğuna göre kendilerinin çok nâdir ve gâyet az olmalarına rağmen yer ve gökler kadar geniş olan cennetin kendileri için yaratıldığını kendileri gibi inanmayan Müslümanların çoğunun ise cehennemde ebedî olarak kalacaklarını hatta bütün iyilik ve hayır sahibi kimselerin de öyle kalacağını iddia ettiklerini belirtmektedir. Mahdûm'a göre bütün sahâbe, tâbiîn, ilimde derinleşen ve kâmil evliyâlar Hz. Ebû Bekir Sıddık'ı sever ve onun faziletini açık bir şekilde ifâde ederlerdi. İmâmiyye'ye göre böyle kimseler, imandan çıkar ve cehennemde ebedî yanmayı hak ederler.[932] Mahdûm onların bu görüşüne karşı ise şöyle cevap vermektedir:

> *"Her halde onların bu görüşüne göre iman, Rahman'ın gazap ettiği ve şeytan'ın razı olduğu kimsedir. Rahmeti gazâbını geçen, şefkatli ve cömert, minnet sahibi ve bağışlayıcı olan Allah hakkında ne diyeceklerini bilmiyorum. Eğer cennette sadece Hişâm el-Ahval ve ona tâbi olanlar olacaksa, Allah'ın gazâbı rahmetini geçmiş demektir. Her akıllı kimsenin tabiatı bunu reddeder. Ancak Allah'ın basiretini kör ettiği kimseler müstesnâdır. Allah zâlimlerin söylediklerinden yücedir ve büyüktür. Ayrıca Müslüman erkek ve Müslüman kadınları metheden her âyeti te'vîle kalkışanlara, kâinat efendisi'nin ümmetinin fazileti hakkında vârid olan her rivâyeti inkâr edenlere ve arasât gününde Hz. Peygamber'in şefâatini, Vehhâb'ın günahları affedip mağfiret edeceğini alaya alanlara yazıklar olsun. Neredeyse var olmayacak kadar az olan o fırka, ümmetin en hayırlısının şefâatine nâil olmak için hazırlık yapmamaktadır. Kendisini günahlardan kurtarmak için methi bile çok görmektedir. Ayrıca göklerin ve yerin sahibinin ve ayların ve hilâllerin Rabbinin mağfiretini de methetmemektedir."*[933]

Mahdûm, Şeyh Muvahhidü'l-Vucd ile onlar arasındaki farklılığa bakılmasının faydalı olacağını zira onun, teliflerinde özellikle de *"el-Fütuhâtü'l-Mekkîyye"* isimli eserinde şöyle açıklama yaptığını söyler. "Ben Tevrât'ta kâfirin birkaç bin yıl cehennemde kaldıktan sonra ateşte azap görmeyeceğine işâret eden bir âyet buldum. Hatta buna göre bu kadar süre geçtikten sonra cehennem ateşi onun için serin olur. Öyle ki tam ortasında en zayıf bitki olan roka biter. O ateş, dünyada Hz. İbrahim'e olduğu gibi, kâfir için cehennemde serin ve esenlik olur. Bu sözler Kur'an'ın nassına muhâlif değildir. Zira nastan anlaşılan, kâfirin cehennemde ebedî bir azap göreceği değil; orada ebedî kalacağıdır. Aksini iddiâ eden kimseye açıklama yapmak düşer.[934]

Mahdûm Şeyh Muvahhidü'l-Vucd'un yapmış olduğu bu açıklama ve meydan okumaya karşı Zâhirî fâkihlerinin onu tekfir ettiğini ayrıca birçok sebepten ötürü küfre

---

[930] Hz. Peygamber'i ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluktur.
[931] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 102b.
[932] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 103a.
[933] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 103b.
[934] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 103a.

girdiğini ve bu hususta en ısrarcı olanların ise Mısırlı Şâfiîler olduğunu belirtir. Zira tekfir sebeplerinden birinin, azâbın ebedî olacağının da Kur'ân-ı Kerîm ile sâbit olmasıdır. Zira âyet-i kerîmede Allah şöyle buyurmaktadır: "*Onların derileri her pişip acı duymaz hâle geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar.*"[935] Kâfir, müşrik ve münafık olarak ölenlerin cehennemde ebedi olarak kalacaklarına dair ise Mahdûm, Kur'an'da birçok ayetin olduğunu ve bunda şüphe duyulmadığını ifade ederek şu âyeti kerimeyi delil olarak göstermektedir. "*Allah onları, ancak içinde ebedî kalacakları cehennemin yoluna iletir. Bu ise Allah'a çok kolaydır.*"[936]

Mahdûm, Hüccetü'l-İslâm ve Fahrü'l-En'âm'ın teliflerinden biri olan "*Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâmi ve'z-zendeka"* kitabını ve başka eserlerini mütâlâa eden kişi, zikredilen Şeyhin bu ictihâdında hatâ ettiğini ve bu konuda ona tâbi olanların fâsık olduğunu bilebileceğini söyler. Zira ümmetin cumhuruna tâbi olma, onlardan birine tâbi olmaktan evlâdır. Bununla birlikte âyet ve rivâyetlerin zâhirinden anlaşılan ortak anlam, cumhurun görüşünün katî olduğu sonucunu doğurur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Oradan her çıkmak istediklerinde oraya geri döndürülürler ve kendilerine, yalanladığınız ateş azâbını tadın, denir.*"[937] Âyetlerden anlaşılanlar ile Allah'ın rahmeti hakkında hüsnü zan etme arası cem edilebilir. Bu cem ile şeyhe uyup, müminlerin yolunu terk etmek gerekmez.[938]

Görüldüğü üzere Mahdûm, nas ve muteber bazı âlimlerin görüşlerini ortaya koyarak Râfizîlerin söylemlerinde doğru olmadıklarını ve hatalarında ısrar ederek sapıklığa düştüklerini belirtmektedir. Mahdûm'a göre Râfizîler, kendilerini hadiste bildirilen fırka-i nâciye olarak gören fırka müntesipleri tarafından haklılıklarını meşrulaştırma ve kendisi dışındaki diğer fırkaları da cehennemlik ve Ehl-i Bid'at olarak damgalayarak marjinalleştirme vasıtası olarak kullanmaktadırlar.[939] Hâlbuki nas ile anlaşılan cehenneme girecek olanlar zındıklardır. Zındıklar haricindekiler ise hesaba çekilmeksizin, Cehennem'e hiç uğramadan doğruca Cennet'e gidecek ve böylece tam anlamıyla kurtulacaklardır. Bu iki fırka arasında kalanlar ya hesaba çekilecek, ya hesap sonrası şefâate uğrayacak, ya da cezası kadar Cehennem'de kalacaktır. Her hâlükârda tam anlamıyla kurtulamayacak,

---

935 en-Nîsâ 4/56; en-Nîsâ 159; el-Ahzâb 64-65; et-Teğâbun 65; el-Cin 23; el-Beyyine 6; Buhârî, *Tefsir*, 93; Buhârî, *Rikak*, 113; Müslim, *Cennet*, (40) 2849; Dârimi, *Rikak*, 90; Tirmizî, *Sıfatü'l- Cenne*, 20; İbn Mâce, *Zühd*, 37.

936 en-Nîsâ 4/169.

937 es-Secde 32 /20.

938 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 104a.

939 Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı) 5/3 (2005), 56-58.

durumları sallantıda olacaktır.[940]

Mahdûm'un yukarıda Râfizîlerin görüşlerini reddederken ortaya koyduğu kanıt ve görüşler dikkate alındığında cennetlik veya cehennemlik olmak, dinin her bir ferde yüklediği sorumlulukların yerine getirilip getirilmemesiyle alakalı bir durum olacağı yerde, kendisini kurtuluşa eren fırka olarak gören İmâmiyye Şîası, birtakım spekülatif mahiyetteki tartışmalarla meseleyi fırkalar seviyesine indirgenmekte ve yalnızca bir mezhebe müntesip olup olmamayla ölçülür hale getirmektedir. Bazı fırka Müelliflerinin kurtuluşa eren fırka olarak belirlediği mezhebin müntesipleri, bu intisapları sebebiyle kurtuluşa ererken; diğer bid'at fırka müntesipleri, her ne kadar dinî sorumluluklarını yerine getirseler de, yine bu intisapları sebebiyle cehennemlik olmaktadır. Böylece kendi mezhebi dışındaki mezhep müntesiplerinin dindar ve salih bir mü'min olarak tasavvur edilememektedir. Kişi, hissiyatı ve davranışlarıyla değil, yalnızca tâbi olduğu görüşlere göre değer kazanmaktadır. Bütün bunların yanında, insan iftirak hadisi ölçeğinde geliştirdiği bir takım izahlarla, kimin cennetlik, kimin cehennemlik olacağına dair hüküm verme yetkisini kendinde görmektedir. Cennete erişecek kişilerin veya grupların İslâm ümmeti içerisinde ortaya çıkan itikâdî oluşumların tespit ve tayininde uygun bir mihenk olmasa gerektir. Bunun yerine itikâdî mezhepleri tespit etmeyi amaçlayan bir araştırmacı, gözlem, tecrübe ve araştırmaları neticesinde ulaştığı verileri muhakemesiyle işleyerek vâkıaya mutabık, izah edilebilir ve kendi içinde tutarlı tespitler ortaya koymalıdır.[941]

3.3.10. İmâmiyye'nin hadislere yaklaşımı

Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahâbeye Kur'an ve sünnet gibi iki değerli miras bırakmıştır. İslâm toplumunu temsil eden ve mirasçı olarak algılanan Sünnî âlimler icma denen kollektif yorumu Kur'an ve Sünnet kadar kesin bilgi olarak görmüşlerdir. Ehl-i Sünnet Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri birçok hadisleri sahih olarak görmüşlerdir. Şîa'nın ise Ehl-i Sünnet'ten ayrı hadis ve usul kitapları vardır. Onlar imam Buhârî ve Müslim'in sahihleri ile diğer sünen ve hadis kitaplarını kabul etmezler. Onların Ehl-i Sünnet'in hadisleri kabul şartlarından tamamen farklı şartları vardır. Şiî gelenekte imam olarak bilinen ve ailenin seçkin üyelerince temsil edilen Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in mirasçılarıdır ve peygamber'den gelen ilim, kıyamete kadar bu imamlar sayesinde devam ettirilecektir. Dolayısıyla Şiîler Ehl-i Beyt haricinden gelen rivâyetleri muteber görmezler.

---

940 Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, 145.

941 Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olma hakkını teslim etmeyen herhangi bir sahâbî, zulme iştirak etmiş ve gerçeği inkâr etmiş demektir. Dolayısıyla bu tür kişilerden rivâyet edilen bilgileri almak doğru değildir. Şîa, bununla da kalmayıp Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarını, cennetle müjdelenen sahâbe ve hadis bilginlerini eleştirirler hatta işi, ilk üç halifenin tekfirine kadar götürürler. Onlara göre hadis sadece Hz. Peygamber tarafından değil, herhangi bir masum imamdan gelen rivâyet olarak tarif edilir.[942]

Şiîler, bazen Hz. Peygamber'den, Sünnîler gibi sahâbe yoluyla bazı hadisleri rivâyet etmişlerse de bu tür çalışmalar polemik amaçlı yapılmıştır. Şiîler, imamların korunmuşluklarına olan inançlarından ötürü yanılmış olan ashabının hepsine güvenmenin yanlış olduğunu iddia ederler.[943]

Şîa'nın muteber gördüğü dört temel hadis kitabı Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kafi*'si, Babeveyh'in, (öl. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakih*'i, et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Tezhibu'l-ahkam*'ı, ve *el-İstibsâr fimâ uhtulife fihi'l-ahbâr*'ıdır.[944] Bu eserler bir nevi Ehl-i Sünnet muhaddislerinin tanımladıkları Kütüb-i Sitte'ye alternatif olarak görülmüştür. Küleynî, Buhârî'nin *es-Sahih*'i gibi kendi kitabının okuyucular için dersler, ibretler barındırdığını ve İslâm hakkında doğru bilgiye ulaşmanın ana kaynağı olduğunu belirtmektedir.[945]Ayrıca kaleme aldığı eserini gizli imama Mehdî el-Muntazara da sunduğunu onun da bunu beğenip "*Şîa'mıza bu kâfidir*" dediğini kaydeder. Bu ifadesiyle Küleynî kendi eserlerini Sahihi Buhârî'ye bir alternatif olarak sunmaktadır.

Küleynî gibi Babeveyh de kendi eserini en muteber eser olarak görmektedir. Zira okuyucusuna kitabında tasnif ettiği hadislerin sahih olduğu teminatını vermekte ve *Kütüb-i erbaâ* içinde en güvenilir olduğunu belirtmektedir.[946] O, sadece Hz. Peygamber ve imamlardan gelen hadisleri toplumun delil olarak görmesini hedeflemektedir. Şiîler için *el-Kâfi*'den sonra ikinci önemli kaynaktır. Tûsî, kendinden önceki Şiî bilginlerin bu eserlerini daha şeffaf hale getirmiş ve şerhler yazmıştır. Ona göre hadisler hüküm çıkarma konusunda daha geniş sürecin bir parçasıdır. Batılı bilginlere göre yukarıda zikredilen dört eser Şiî hadis kanunu/temel hadis kitaplarıdır. Çünkü Şîa, onları en sahih ve geçerli hadis

---

942 Abdu'l-Hadi el Fadl ve Şehidu's-Sânî, *Usûlu'l-Hadis*, (Beyrut: Muessesetu Ummu'l-Kura, 823/1421), 25.

943 Jonathan Brown, "Şîa'da Hadis", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 134-154.

944 Gleave Robert*, "Between, Hadith and Fiphe: The Canonical of Akhbar*, (University of Bristol) Islamic Law and Society 8/3 Koninklijke Brill NV, Leiden: 2001, 351.

945 Küleynî, *el-Usûl el-Kâfî*, 1/45-49.

946 İbn Babeveyh, *"Men Lâ Yahduruhu'l-Fâkîh"*, nşr. Seyyid Hasan Horsan, (Beyrut: y.y., 1401/1981), 1/71.

kaynakları olarak değerlendirir.[947] Aslında bu eserlerin temel hadis kitabı sayılmaları hatasız olmalarından değil geniş kabul görmelerinden ve kullanılmalarından geldiği söylenebilir.

Şîa'da hadis tenkidi, Ehl-i Sünnet'ten çok daha sonra başlamış ve 5./11. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Şîa'ya göre masum imamlar hayattayken uydurma hadisleri tespit etmede herhangi bir problem çıkmamış; zira daha önceki bir imama isnat edilen rivâyetler, onların soyundan gelen imamlar tarafından sahih olup olmama noktasında kontrol edilmiştir.[948] İmamların gaybetiyle Şiî bilginler imamlara isnat edilen sahih rivâyetlere göre Şiî topluma yol verme sorumluluğunu almaya çalışmışlardır. Zira hayatta olan masum imam kalmamıştır.[949] Gaib imamlardan sonra Şîa toplumunu ayakta tutacak tek kaynakların bu eserler olduğuna inanılmıştır.[950] Fakat bazı Şiî bilginler bu eserlerin içine bazı fikirlerin, sapık bazı Şiî kesim tarafından dâhil edildiğini kabul etmişlerdir. Hatta bazı imâmiler toplumsal kimliği güçlü tutmak adına hadis uydurma yoluna bile gitmişlerdir.[951]

Ehl-i Sünnet'e göre hadisler, Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerdir. İmâmiyye Şîası'nda ise hadis, peygamber'den imamların şahsında devam etmektedir. İmamlar, Hz. Peygamber'in hadislerinin sadece en iyi kaynağı değil, kendi hadislerinin de kaynaklarıdır. Bundan dolayı Şiîlerin büyük çoğunluğuna göre hadisler üç şekilden biriyle meydana gelmektedir: Birincisi, Hz. Peygamber'den sonra onun bir hadisi, imamlardan oluşan bir isnadla nakledilir. İkincisi, imamın bir sözü, daha sonra gelen imamlar tarafından kendisinden nakledilir. Üçüncüsü, bir imamın sözü, kendisine tâbi olanlardan meydana gelen bir isnatla kendisinden nakledilir.[952]

Sünnîler ise, ne on iki imama inanılmasını isteyen hadisleri ne de imamların sözlerini hadis olarak kabul ederler. Sünnet'i Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak

---

947 Robert Gleave, "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şiî Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hûi", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 151-173; Gleave, *"Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şiî Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hûi",* 352.

948 Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, "Mukaddime", *el-Kâfî*, (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 809/1407), 1/94.

949 İbrahim Kutluay, "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri", *Mîzânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 13/5 (Aralık 2021), 1-33.

950 Etan Kohlberg, "el-Usûl al-arba'umi'a", (Belief and Law in İmâmî Shi'ism içinde, VII. Makale) variorum Reprints, London: 1991, 25; İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na göre Cerh ve Ta'dîl,* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012), 59.

951 Brown, *Şîa'da Hadis*, 146.

952 Brown Jonathan, *Hadith Muhammad's Legacy in the Mediaval and ModernWorld*, oneworld, Oxford 2009, 125.

gören Şîa, *Kütüb-i Arbaâ*'yı tefsir, fıkıh ve kelâm sahasında da temel başvuru kaynağı olarak kullanmıştır.[953]

Mahdûm, İmâmiyye fırkasını günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin ümmetin kabul ettiği sahih hadis kitaplarını inkâr etmeleri olarak görmektedir. Bunlar arasında Buhârî ve Müslim'in sahih kitapları da bulunduğunu belirtir. O Mağrib âlimlerinin şöyle dediklerini nakleder:

> *"Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî'nin Sahihi'dir. Onların dışında kalan çoğunluk ise şöyle dedi: Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin Sahih'i daha sahihtir. Bu görüş daha sahihtir. İkisinin ittifâk ettiği şey ümmetin ittifâk ettiğidir. Böyle bir durumda muhaddislerin çoğu; sahihtir müttefakun aleyh derler. Netice olarak bu sonuç çıkmasına rağmen bundan kasıt ümmetin ittifâkı değil ikisinin ittifakıdır. El-Ezhâr'da ikisinin ittifâk etmesinin ümmetin ittifak etmesi manasına geldiğine dâir zikredilen delil, ümmetin bu hadisleri kabul etmesidir. Müttefekun aleyh beynehumâ; Hz. Peygamberden olan rivâyeti, meşhûr sahabinin rivâyet etmesi ve o sahabiden tâbiînden meşhûr olan iki sikâ râvînin rivâyet etmesidir. Daha sonra onlardan her birinden Etbeu't-Tâbiîn'den hafızlıkla meşhûr iki sikâ kimsenin rivâyet etmesidir. Sonra onlardan her birinden dördüncü tabakadan sikâ râvîlerin rivâyet etmesidir. Daha sonra onlardan her birinden Şeyh Buhârî veya Müslim'in rivâyet etmesidir. Bu şartlarla rivâyet edilen hadisler yaklaşık on bin hadis kadardır. Bu iki kâmil müctehid imamlar onları yazdılar. Bu iki imam çok güvenilir olduklarından dolayı müctehidler rivâyet ettikleri hadisleri güvenilir olup olmadıklarını incelemeden, araştırmadan, ta'dîl ve cerh etmeden kabul ettiler. Onları okumakla birçok hasta iyileşti ve birçok insan boğulmaktan kurtuldu. Müşterek ihsân ve bereketleriyle alâkalı zikredilenler tevâtür derecesine ulaştı. Böylece bu kitaplar, İslâm'da Kur'ân-ı Kerim'in refiki oldu. Âlimler ve Sultanlar, bu kitaplardan birini ezberleyeni veya bir kere okuyanı hatta naklî için icâzet alan kimseyi, hadis dışındaki ilimlerde allâme olan birine tercih eder ve onu tâzim ederlerdi."*[954]

Mahdûm buna rağmen Râfizîlerin bilgisizliklerinden kaynaklı yazılan Sahîhayn'ı ve diğer sahih kitaplarını inkâr ettiklerini belirtir ve bu tâifede artan bu bilgisizliğin sebebinin ne olduğunu teessüfle sorar. Ayrıca onların zayıf hadisleri sahih olarak naklettiklerini, sahih hadisleri ise inkâr ettiklerini belirtir. Mahdûm, *"Kitâbu'l-İslâm ve'l-küfr"* adlı eserin üçüncü faslının üçüncü türünde Bezzâriyye'den nakledildiğine göre özetle şöyle dendiğini aktarmaktadır: *"Eğer bir kişi, bir sünneti veya Hz. Peygamber'in hadislerinden bir hadisi hafife alırsa küçümserse küfre girer."* Mahdûm, çok sayıda Sah'ih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim kitabını âlimlerinin fetvâlarıyla Kızılbaşlar, alaylı ve hafife alarak yaktıklarını dolayısıyla bu davranışlarıyla küfre girdiklerini belirtir. [955]

Ehl-i Sünnet'in sahih gördüğü sahiheyne karşı olarak da içeriğinde Ehl-i Beyt imamlarına isnâd edilen söz ve yalanlarla dolu dört kitabı kabul ettiklerini söyler. Mahdûm bu kitaplarının ilkinin Muhammed b. Bâbeveyh el-Kummî'nin derlediği *"Men lâ yahduruhu'l-fakîh"*, ikincisi; Muhammed b. Yakup el-Küleynî'nin derlediği *"el-Kâfî"*

---

953 Hasan Cirit, "Buhârînin el-Câmi'u's-Sahîh ile Küleynî'nin el-Kâfî Adlı Eserlerinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Önemi", *Bakü Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 'Elmi Mecmuası* 1 (2005), 217.

954 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 104b.

955 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 176a.

(onlara göre bu kitap, zikredilen müellifin sıfatıyla meşhûrdur) üçüncüsü; Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin derlediği *"et-Tehzîb"* ve dördüncüsü İbnu'l-Mutahhar'in derlediği *"el-İstibsâr"* adlı kitaplar olduğunu belirtir. Mahdûm bu eserleri ve içerikleri hakkında şu malumatları aktarmaktadır:

> *"İbn Babaveyh kitabının hutbe kısmında zikrettiği hadislerin sahih olduğu söylemektedir. Kendisi Ruk'at'ı ve hakikatini ortaya çıkarandır. Problem diye iddia ettikleri her mesele için çözümü yazar ve Kum şehrinin dışında bulunan belirli bir ağacın deliğine konulur. Başka bir günde ağaçta terk edilen Ruk'at çıkarılır. İçeriğinde cevap bulunur. Cevap el-Mezbur'un yüceliği ile başlar. el-Mezbur; Ruk'atı yazan ve hîleyi bulan kimsedir. İmâmiyye'ye göre insanlar, beklenen Mehdî olarak bilinen İmam Muhammed b. el-Hasan el-Askerî'nin kerâmet ile Ruk'ate muttalî olduğuna, onu alıp incelediğine daha sonra da içeriğine göre cevap yazdığına inanırlar. Şarlatanların işlerine benzer bu hîle uzun bir zaman devam etti. Dinlerini onun üzerine binâ ettiler.*[956] *Yalanları zikredilecek veya yazılacak olursa pek çoktur. Onların yalanlarına ancak ellerinde imtihân olmuş biri muttalî olabilir. Onların birçok kitaplarını mütâlâa etmem gerekliydi. Böylece aklî ilimlerin ve Arapça dilinin en az yarısını elde edecektim. Eğer ilim tahsîl eder ve kitaplarının içeriğini bilmezsen senin Sünnî olduğuna karar verilir ve kanının akması helâl olur. Bu mezheplerine ve yollarına ters düşmeyen ilimler için söz konusudur. Ancak fıkıh, hadis ve tefsîr ilimlerini Acem diyârında tahsîl etme, hicri 904 veya 905 yılından beri yasaklanmıştır. Hatta birinin evinde bu kitaplardan biri bulunacak olsa, kendisiyle birlikte evi de yakılırdı. Bundan dolayı gönül yanmakta ve gözler gözyaşı dökmektedir. Kısacası, yukarıda zikredilen "Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh" adlı kitabın en sahih kitapları olduğuna dâir ittifâk etmişlerdir. Onlardan olan müteahhirîn âlimleri bu kitapta birçok zayıf hadis bulunduğunu tasrîh etmiştir. İçeriği kısa ve öz olan en sahih kitaplarının durumu bu ise, mutavval ve geniş olan diğer üç kitabın durumu nasıl olur? Aynı şekilde, diğer üç kitabın içeriğinin de zayıf hatta mevzû hadislerle dolu olduğunu açıklamışlardır. Hakkın batınının nasıl bâtılı ortaya çıkardığına bir bak! Öyle ki; kendi dilleriyle kitaplarının yalanlarla dolu olduklarını söylediler. Hakkın üstün olduğu ve hiçbir şeyin onun üstüne çıkmayacağı sözünün doğruluğu ortaya çıkmıştır.*[957]

Mahdûmâ göre garip şeylerinden birinin de onların sahih kitaplarında Muhammed b. Ali eş-Şalmağanî el-Ğadayirî vb. kişilerden sorunlu hadisler rivâyet etmeleri ve bunları aktarmalarıdır. Bu hadisleri ricâl kitaplarını çokça kötülediklerini hatta el-Hillî, *"Hülâsâtu'r-ricâl"* ve İbn Dâvûd *"Ricâl"* kitaplarında şöyle dediklerini nakleder.

> *"es-Sâdık, onun yalancı ve mel'un biri olduğunu söyledi ve bunu tekrarladı. Hadislere sahihlik veya zayıflık hükmü vermede esas kabul ettikleri ve ricâl ilminde telif edilmiş olan bu iki kitabın en uzunu, özetin özetinden daha kısadır. İkisinde de Hz. Peygamber'den ve on iki imamdan rivâyette bulunan kimseler zikredilmiştir. Zeki olan bilir ki, râvîlerin çoğunun halleri meçhûldür. Buna rağmen onları zikretmekten çekinmemekte hatta bununla övünmekteler. el-Hillî'nin ricâl ilminde telif ettiği büyük kitabı Hülasa'da ve başkasında haber verdiği şeyler, onların yalanlarındandır. Ondan sonra bu eser kayboldu. Onu arayan kimse ne bir kısmını ne de bir satırını bulabilmiştir. Ayrıca Mahdûm, ömrüme yemin ederek, sözlerinin yalan üzere olmadıkça rahat durmayacaklarını, böyle davranmayan Râfızîlerin sayısı az olduğunu, hadis ve ricâl kitapları böyle olanların itikâdî ve amelî halleri nasıl olur diyerek şaşkınlığını ortaya koymaktadır."*[958]

Mahdûm, rivâyet ve âyetlerden delil getirme, dili iyi bilmekle ancak tamamlanabileceğini kaydeder. O, en garip olan durumlarından birinin ise dili öğrenirken dayandıkları eserler, Sünnî âlimlerin telif ettiği *el-Kâmus, el-Müfredât, el-Faik* vb. eserler

---

956 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 105a.
957 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 105b.
958 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 106a.

olduğunu, hâlbuki onların icmâsına göre on iki imam dışındakilerin şehâdetler ve haberleri faziletli ameller dışında kabul etmediklerini belirtir.

Mahdûm bu söylemlerinden ve onların dil ilminde Ehl-i Sünnet ve'l Cemâat'in kitaplarını esas almalarından bunun sadece bu konuya hâs olduğunu zannedilmemesi gerektiğini aksine fıkıh ve kardeşleri dışında bütün ilimlerde Sünnî âlimlerin eserlerinin onların arasında dolaşırtığını ve bunlardan ilim elde ettiklerini belirtir.[959] Mahdûm, bu ilimin onlara fayda değil zarar sağladığını çünkü bu ilimlerin onların istikâmetten uzak tabiatlarına, ferâset ve kerâmet nûrundan mahrûm zihinlerine hizmet ettiğine inanır. Bu ilimlerde telifi olan Râfizî âlimlerin oldukça az olduğunu ve bunlardan da sağlam tabiatlar kaçtığını söyler. Çünkü bu şekilde davranmakla olgun zihnin arzuladığı tahkik ve tetkikten yoksu kalınacağını Özellikle İbn Mutahhar'ın telif ettiği eserin, zikredilen yoksunluğun yanı sıra sağlam bir üslupla yazılmadığını aktarır. Ayrıca anlayışında bir eksiklik olmayan kişinin, ondaki donukluğu ve yazarındaki eksiklikleri fark edebileceğini söyler.

Mahdûm, Râfizîlerin Rüstem Paşa tarafında öldürülen Zeyneddin el-Âmilî'ye gelinceye kadar hadis usûlünde hiçbir eserlerinin olmadığını kaydeder. Onlar bunun büyük bir ayıp ve açık bir kusur olduğunu bildiklerinden bu utançtan kaçmak için bunun üzerinde çalışma yaptıklarını belirtir. Mahdûm, onların bu hallerinin bir süre sonra ortaya çıktığını ve dedesi Seyyid Şerif'in *Hülasa*'sından çalıntı bilgilerin olduğunu böylece utançlarına utanç kattıklarını ifade eder. Aynı zamanda tertemiz imamlardan en sert hicivleri naklettiklerini öyle ki şâyet hicivlerin onlara nispeti sahih olsaydı, onlardan berî olmak gerektiğini belirtir. Hatta bu durumun, imamları ve liderleri böyle olan bir dine karşı, kâfir ve münâfıklara itirâz kapıları açtığını söyler.[960]

Mahdûm, bütün bunların Sünnî âlim ve eserlerine atılmış birer iftirâ ve hezeyanlardan başka bir şey olmadığını, onların bunlardan berî olduklarını ve Allah'ın buna şâhid olduğunu onun şâhidliğinin de yeterli olduğunu kaydeder. Mahdûm, hal böyleyken büyük imamların kabul ettikleri telifleri ta'n etmelerini ve ileri gelen âlimlerin övdüğü tasnif edilmiş eserleri de kötülemelerinin doğru olmadığını belirtir.[961] Mahdûm farsça bir beyitinde şöyle demektedir: "آري مثل اهل صفاست كرهرزه كوي بي حياست" "Evet, samimiyet ehlinin hikâyesi midir? Yoksa hayâsızların boş konuşmaları mıdır?"[962]

[959] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 106b.
[960] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 107a.
[961] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 107b.
[962] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 107b.

Mahdûm'un bu konudaki görüşleri tutarlı görünmektedir. Zira İmâmiyye Şîası müelliflerinin yeni mezheplerini meşru ve güçlü kılma namına sahâbenin yerine kendi inançlarına uygun olarak imamları koymuş ve Hz. Peygamber'in söz ve fiîlleri ile beraber imamların söz ve fiîllerini asıl delil olarak kabul etmişlerdir. Böylece Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye arasındaki aslî kaynaklar üzerindeki bu ayrışma, itikâdî konular üzerindeki değerlendirmelerde etkisini göstermiş ve bunun sonucu olarak da belli noktalarda farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Şîa kaynakları tarandığında, birçok konuda Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen hadislere müracaat edildiği dikkat çekmektedir. Zira merfû' hadisler genellikle Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçmektedir. Bunun asıl sebebi, Şîa'nın sahâbeden nakledilen hadisler yerine imamların sözlerini koymaları olmuştur. Fakat Şîa'nın Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen hadislere yaklaşımı ya kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek ya da Ehl-i Sünnet'i eleştirmek yönünde olmuştur. Bazen de Şîa, kendi kaynaklarında bulunmayıp görüşlerine uygun düşen konularda Ehl-i Sünnet kaynaklarına başvurmuştur. Ehl-i Sünnet hadis kaynakları Şîa tarafından bu şekilde kullanılırken, Ehl-i Sünnet hiçbir konuda Şîa hadis kaynaklarına atıfta bulunmamıştır.[963]

3.3.11. İmâmiyye'nin şeriat anlayışı

Mahdûm, Râfizîleri günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin de İlâhî hükümlerin iptâli ile alâkalı görüşleri olduğunu belirtir. O, bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır.

> *"Dediler ki: Şüphesiz ki hüküm İmamın veya nâibinindir. Onlara göre nâib iki kısma ayrılır: Birincisi; Nâibu'l-Has olup İmamın varlığında bir bölgeye veya belirli bir şehre İmam tarafından tayin edilen şahıstır. İkincisi, Nâibu'l-'Âm'dır. İçtihad derecesine ulaşan, ondan daha bilgini bulunmayan kimse olup İmam olmadığı zaman onun makâmında kâim olan şahıstır. Bu kişi, İmamın her işini yürütür ve ondan başka hüküm verecek müctehid yoktur. İmamın gıyabında iğneden ipliğe kadar küçük ve büyük bütün meselelerde fetvâ ve hüküm verir. Onların ittifâkına göre ölmüş kimsenin görüşü geçerliliğini yitirmiştir. İbn Abdullâl bu görüşün meşhûr görüş olduğunu söylemiştir."*[964]

Mahdûm, daha önce şöhretin onlar katında icmâ gibi hüccet olduğunu belirtir. Ayrıca Zeyniddin el-Âmilî'ye göre bu meselede icmâ olduğunu Haber-i Vâhid olarak nakledilen icmâ, onların usûl kitaplarına göre şer'i deliller barındırdığını ve İbnu'l-Mutahhar *Nihâyet* kitabında ve başkası başka kitaplarda bu durumu açıkladığını söyler.

Mahdûm onların, içtihâdın gerçekleşmesi için bütün râvilerin bilinmesini şart koştuklarını böylelikle ahkâmı şer'iyye'nin zuhûruna bağlı olan hadisin sahihini zayıfından

---

963 Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Rivâyet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.

964 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 107a.

ayırdıklarını kaydeder. Onların ricâl ilminde telif ettikleri kitaplarının en uzunu özetin özeti kadar olduğunu eserleri bu kadar kısa olmasına rağmen nasıl oluyor da herkesin durumu hakkında bilgi verebildiklerinin şaşırtıcı olduğunu söyler. Mahdûm buna karşı verdikleri cevabın şöyle olduğunu kaydetmektedir:

> *"Onlar şöyle derler: Bu durum büyük Allâme İbnu'l-Mutahhar'ın -mutavval eserde anlatıldığı gibi kendisi mevcut değildir- gelmesine bağlıdır. İmam, Kâf dağının arkasında gizlendiği için bütün şartlara ve vasıflara sahip olan müctehid ictihâdten imtinâ etmiştir. Bununla birlikte Zincânî'ye karşı duracak gücü bulunmayan kimseler her şehirde ictihâd iddiâsı gütmeye başladı. Bu kimseler sadece bazı fer'î meseleleri, usûl ve hadis ilminde herkes tarafından bilinen meşhûr birkaç konuyu bilmektedir. Buna rağmen yaşadığı yerdeki halkın çoğu onun ictihâdına uymuştur. Bu kimseler, şehvetlerini geniş tuttuğu ve lezzetlerine vesile kıldığı için onun ictihâdlarına uymuştur. Böylelikle o Allah'ın haram kıldığını ictihâdıyla helâl saymıştır. Dalâlete düşen ve düşüren bu adama uymayanlar ise haramdan kaçındıkları için değil de kıskançlık ve gösterişten dolayı uymadılar.*[965]

Mahdûm, Râfizîlerin ortaya koydukları batıl görüşlerle nefislerini kıblegah edindiklerini ve şehevî arzularına kapılarak dünya hayatının peşine sürüklendiklerini söyler. Ona göre insaflı insanlar nezdinde tüm bunlar, ümmetin içerisine karışıklıklara ve ilâhî emirlerin iptâline neden olmuştur.[966] Mahdûm, onların iddialarına karşı şöyle denilebileceğini söyler:

> *"Dört usûlde zayıf ve sahihin tamamını bilmeye gerek yoktur. Her konuda bulduğumuz sahih hadisle amel ederiz, bulmadığımızda da asıl üzere amel ederiz. Aramızda dünyevî dostluk ve sevginin olduğu, onların bazı büyükleriyle konuştum. Ona dedim ki: Meşhûr olanın hilâfına ictihâd kolay olsa bile, âlimleriniz ictihâdın elde edilmesi için sarf, nahiv, lügat, kelâm, mantık, fıkıh usûlü, hadis usûlü, ricâl, tefsîr ve hadis ilimlerinden gereken miktarda öğrenilmesi gerektiğini sarîh bir şekilde açıklamıştır. Gereken bu miktarın öğrenilebilmesi için mutavval (genişçe) kitapların bilinmesine gerek yoktur. Aksine sarf ve nahivde eş-Şâfiye ve el-Kâfiye gibi muhtasar eserlerin bilinmesi yeterlidir. Lügatte ise bir kitabın okunması gerekmez, hatta bir kâmus veya tashih edilmiş sihah kitaplarından birinin bulunması kâfidir. Tefsîr ve hadis ilminde, câhillerin ve zâlimlerin hazinesi olarak kabul edilen Kenzu'l-İrfân kitabının var olması yeterlidir. Bu, aslı olmayan dört usûllerinden biridir. Kelâm ilminde, kelâmcıların ele aldığı konuların mertebelerinin bilinmesi gerekmez. Ancak lâzım olan, inanılması gereken her şey için iknâ edici olan delili bilmektir. Bunun benzerini, fıkıh ve hadis usûllerinde de bulmak mümkündür. Çünkü bu iki ilim asıl olan i'tikâd kadar önemli değildir. Durum bu ise, Batîniler gibi neden müctehidin varlığını zorlaştırmakta ve ilâhî hükümleri iptâl etmektesiniz?*[967] *Benimle muhatâp olan şahıs dedi ki: Müctehidin görüşünün kabul şartlarından biri adalettir. O ise günümüzde yoktur. Ona dedim ki: Bu dönemimizin sizin için en uygun dönem olduğu, zeki ve aklında noksanlık olan bütün insanlara âşikârdır. Tahmasb, Râfizîlerin ikinci Sultan'ı olup şu anda sizin aranızdadır. Daha önce onun gibi mezhebini yaymak isteyen ve önemseyen bir Sultan ne gördük ne de duyduk. Zühal dönüşünden daha fazla bir zaman boyunca, mezhebiniz yaygın haldeydi. O geçen yıllar, bizim için sıkıntılı ve kederli, sizin için ise ferah ve mutluydu. Bununla birlikte sizin büyük âlimleriniz arasında adaletli biri bulunmamaktadır. Âlimlerinizin durumu bu ise, avâmınızın durumu nasıldır? Bütün bunlar, mezhebiniz fesâdına ve makâmınızın düşüklüğüne yetmiyor mu? Dedi ki: Daha önce İbn Abdüll'al vardı. Dedim ki: Sizin ileri gelenleriniz onun dalâlette olan bir fâcir olduğuna dâir tanıklık etmektedir. Sonra dedim ki: Allah aşkına söyle! Tebriz'de sıcak ve soğuk su bol olmasına rağmen onun yaz mevsiminde üç ay boyunca teyemmüm ederek namaz kıldığını duymadın mı? Bu soru*

965 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 107b.
966 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 108a.
967 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 108b.

karşısında dedi ki: Özür, ruhsatı gerektirir.[968]

Mahdûm, buna benzer birçok örnekler olduğunu hatta bunların Şîi İbn Abdüll'al'in en iyi ameli ve en güzel fiili olduğunu söyler. Mahdûm, onun adil olduğu varsayılsa da bozuk mezhebinde, bazı zamanlarda âlimleri arasında bir kişiden fazla âdil kimse bulunmadığı rahatlıkla görülebileceğini belirtir. Zira onların ikrarına göre de geçen bir asır boyunca seçkin ve önde olan bilginlerinden âdil kimsenin çıkmadığı ortadadır. Mahdûm, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, talâk (طلاق) hul'un (خلع) ancak iki âdil kişinin bulunmasıyla sahih olacağı konusunda icmâ ettiklerini vurguladıktan sonra memleketlerinde her gün binden fazla boşanma olduğunu ve binden fazla boşanmış kadınla evlendiklerini boşanmış kadınlarla evlenenlerin çoğunun ise onların âlim ve zâhidlerinden olduğunu kaydetmektedir.[969]

Mahdûm, "imanınızın bir parçası olan imamın gaybetinin bu kadar uzun sürmesi ahkâmın iptâlini gerektirir, hükümleri bir dönem iptâl olmuş bir din hele ki en hayırlı din olur mu? şeklindeki soruya karşı şöyle cevap verdiklerini söyler. Müctehid, onun nâibi olup, hükümlerde, hadlerde ve ibâdetlerde onun görevini yerine getirir. Öyleyse hükümler iptâl olmamaktadır." Mahdûm, Râfizîlerin vermiş oldukları bu cevaba karşı şöyle demektedir:

> *"Eğer öyleyse, onlardan perdesi tam kalkmamış zeki olanlarının müctehidsiz bir zaman olmaz demeleri gerekir.*[970] *Öyleyse ilmi az da olsa bulunan herkes buna yönelir. Her medresede bunun örneği bulunur. Onun zikredilen genel niyâbet iddiâsında Râfizîliğinin kesinliğini ve kaba mizâcını doğuran dünya gücü vardır. Gaybet ile hükümlerin iptâl olacağını kabul etmeyenler, ictihâdı kolaylaştırdılar. Bu ise büyük bir utançtır. Bunun farkına varınca tekrardan ictihâdı zorlaştırdılar. Öyle ki, onu imamın hazır bulunmasından daha zor hâle getirdiler. Böylece diğer fırkaların onlar hakkında söylediklerini işitirler. Bunlardan biri diğer fırkaların, onları milletleri ve zümreleri olmayan zındıklara benzetmesidir. Bu düşünce aynı zamanda ictihâdları üzerinde ittifâk ettikleri çoğu âlimlerinin ictihâdını neyfetmeyi gerektirir. Ayrıca bununla onlar, şehvetlerini karşılayacak bazı hükümler uydurmak zorunda kalırlar."*[971]

Mahdûm bu ifadelerini göz önüne alarak hangi ilimde olursa olsun bir muhtasarı dahi tam olarak bu fırkanın bilmediğini ve cahil kaldıklarını belirtir. Füru' fıkıh dışında hiçbir ilmi tahsîl etmediklerini hatta furu' fıkhını dahi bilmediklerini kaydeder. Buna rağmen ictihâdı, imamın nâibliğini kendilerine düşman olan herkesi dalâletle ithâm ettiklerini ve İsnâaşeriyye dışındaki fırkaları dalâletle suçladıklarını söyler. Ona göre bunları dalâletle ithâm etmeleri nâibliklerine ve ictihâdlarına boyun eğmediklerinden dolayıdır. Zira bu en büyük farzlardan olup, farzların ancak kendisiyle tam olacağı bir asıldır. Bundan dolayı,

---

968 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 109a.
969 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 109b.
970 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 110a.
971 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 110b.

ibâdetlerinin ve amellerinin fâsid olması sebebiyle herkes fâsık kabul edilir. Böylece bu câhil zındık, hidâyeti sadece kötü olan nefsine hâs kılıp, Allah'ın diğer kullarına dalâleti lâyık görmektedir.[972]

Mahdûm bu fırka içinde bilgisizce hareket eden kişilerden birinin de Şeyh Hüseyin olarak bilinen Hüseyin el-Âmilî olduğunu söyler. Zira bu kişi ona göre sûreten, manen, ilmen ve amelen yaratılmışların en çirkini olduğuna dâir âlimlerin icmâsı olduğunu nakleder. Mahdûm devamla en büyük günahlar, onun günahları yanında küçük kaldığını en kötü çirkinliklerin ise onun ayıpları yanında hafif kaldığını ve İsnâaşeriyye dışındaki İslâmî fırkaları tekfir etmeyi konu alan bir risâlesi dışında hiçbir telifinin olmadığını belirtir. Mahdûm, onların bu taassupları sebebiyle Kızılbaşların kalplerinin ona meylettiğini onların nezdinde itâat edilen bir müctehid olarak görüldüğünü ve ilimde durumu bu olmasına rağmen sadece kendisinin anlayacağı yirmi bini aşkın bâtıl fetvâsı onlar arasında yayıldığını kaydeder. Ayrıca tabiîleri onun bu fetvâlarını kabul etmiş hatta namuslarını ve mallarını bu hastalıklı kişiye teslim etmişlerdir. O ise dilediğini yapmış hatta kendi dedesini bu yüzden aşırı giden olarak nitelendirmiştir. Mahdûm, Abdulâl'in ictihâdı iddiâ etse bile bu işten uzak olduğunu zira inandıkları ictihâd ile kendisi arasında çok fark olduğunu söyler. Bu durumuna rağmen Mahdûm onu davranışlarında karakterli, bazı usûl ve füru' meselelerinde mârifet sahibi, ahlâkı güzel ve mezhep konusunda yumuşak biri olduğunu belirterek hakikat ne ise onu dile getirdiğini belirtir.

Mahdûm, Abdulâl'in İsnâaşeriyye dışında bilinen bir kimse ona musallat olursa, himâyesini yapmaktan ve kendisine gelecek eziyetleri defetmekten geri durmadığını söyler. [973] Ayrıca babasının mezhebinin fâsid olduğunu öğrendiği halde onu taklit etttiğini ve taklîd etme asabiyetinin onu haktan uzaklaşmasına sebebiyet verdiğini iddia etmiştir.[974] Yine Mahdûm, Şiî Abdulâl ve onun gibilerinin hakikatini, ancak onların eline düşen ve onlarla birlikte bir süre yaşayan kimsenin bilebileceğini, yaptıkları her amelde apaçık bir eksiklik ve kusur olduğunu kıyâmet gününde onların en büyük düşmanları efendimiz ve mevlâmız Hz. Ali olacağını söyler.[975]

Mahdûm'un yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İmâmiyye müelliflerinden Allame İbn Mutahhar ve Abdulâl'in yapmış oldukları içtihatlarla Allah'ın ve onun peygamberinin vermiş oldukları hükmü yok sayarcasına haramı helal kıldıklarını

---

[972] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 110a.
[973] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 111a.
[974] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 111b.
[975] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 112a.

bu şekilde sapmış ve başkalarını da bu vesileyle saptırdıkları görülmektedir. Zira bu vaziyette olanların durumlarını ortaya koyan sahih hadisler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Abdullâh b. Amr şöyle demiştir: "*Rasûlullâh'tan işittim, şöyle buyuruyordu: Halk birtakım câhil kimseleri kendilerine başkanlar edinirler. Bunlara birtakım suâller sorulur, onlar da bilgisizce fetvâ verirler de hem kendileri sapıklığa düşerler hem halkı saptırırlar.*"[976] Başka hadiste de Hz. Ali şöyle demiştir: "*Rasûlullâh'ın şöyle buyurduğunu işittim: "Bilgisizce fetvâ verene, yerdeki ve gökteki melekler lanet ederler.*"[977]

3.3.12. Şeriatı hafife alarak dinsizliğe sürüklenmeleri

Mahdûm, Râfizîleri günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin de şeriatı hafife alarak dinsizliğe sürüklenmeleri olduğunu söyler. O, kaleme aldığı eserinde onların şeriatı hafife aldıkları şeylerin çok olduğunu, fakat bunları zikretmenin konuyu uzatacağından bazılarından bahsetmenin daha isabetli olacağını belirttikten sonra onların namazda ve öncesinde yapılan kolaylıkları hafife aldıklarını bu yüzden hataya girdiklerini kaydeder. Zira bu taifeye göre her yenilen hayvanın kusmuğu, irini, cerâhatı, mezisi, vedisi, idrarı ve dışkısı temizdir. Katır ve eşeğin eti ise helâldir. Yine onlara göre, akan veya iki kulleye varan su değişime uğramadıkça necis olmaz. Ayrıca onlara göre, ağız içi, burun ve göz necis olmaz. Şöyle ki: Bir mükellefin ağzı kanar ve sonra da kan kesilirse ağzı temizlemek gerekmez. Sadece kanın gitmesiyle temiz olur. Ağzında, burnun ve gözünde kana değen yerler necis olmaz. Onlara göre abdest alırken ayak yıkamak vâcib değildir, hatta yıkanması câiz değildir. Vâcib olan ayakları mesh etmektir. Diğer abdest organlarının yıkanması kâfidir. Yağ ve küçük-büyük hadeste kullanılan su temizleyicidir. En basit bir ihtiyaç için teyemmüm edilmesi câizdir. Önden ve arkadan çıkan dışkı ve idrar dışında vücudun başka yerinden çıkan necâset ve kadına, zekere ve ferce dokunmak abdesti bozmaz. Özür olmadan hazarda ve seferde öğle ile ikindiyi ve akşam ile yatsıyı cem' etmek câizdir. Ayrıca dört vakit namazı aralarına fâsıla vermeden arka arkaya kılınabilir. Bunun nedeni imamın çıkmasını beklemeleri veya vacib-i mudayyakın (واجب مضيق) vacib-i müvessa'ya (واجب موسع) göre daha öncelikli olmasından dolayı dinin ilk vakitte namaz kılmayı men ettiği fikirleridir. Yine onlara göre, teşehhütte sadece Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in nübüvvetine şehâdet ve Hz. Peygamber'e ve aile fertlerine salavât getirmek vâcibtir. Namaz kılan kimsenin üzerinde necâsetin bulunması veya ağzında eriyen bir şeker vb. bulunup onu yutması câizdir. Oruçlunun kubul veya

[976] Buhârî, *Sahih*, İlim, 3/100.

[977] Celâluddin b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, 3 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2012), 517.

dübüründen sıvı bir şeyin hukne edilmesi câizdir. Bunların yanında en çirkin şeylerinden biri de, kadına dübüründen cinsel münâsebette bulunmayı helâl saymalarıdır.[978]

Mahdûm, bu kötülükleri ve çirkinlikleri yapmalarına rağmen Hanefîlerin çoğu ibâdeti hafife aldığımız şeklindeki iftirâları utanmadan dile getirdiklerini ve bazı müctehidlerinizin bunu zikrettiğini belirtmektedir. O, bu iddialarına karşı *"Evet, ancak bu kadar kolaylıklar ve hafife almalar bir arada sadece zındıklara ve bâtinilere yakın olan mezhebinizde vardır*"[979] der.

Yine Mahdûm, akşam ve yatsı namazlarını neden gece yarısına -onların iddiâlarına göre yatsının son vaktidir- kadar geciktiriyorsunuz? Yoksa din konusunda ibâdetten kaçtığınızdan ve ona fazla değer vermediğinizden dolayı mı? Sorusuna karşı namazı geciktirdiklerinden dolayı onları kötülediğimiz zaman cevapları genelde ya susmak ya da sünnet ve idare konularında ta'n etmeye başlamak olur. Mahdûm'a göre bütün bunlar inancı ve istikrârı olmayanların karakteridir.[980]

Mahdûm'un yukarıda zikretmiş olduğu fıkhî meselelerle alakalı İmâmiyye'nin İslâm'da mevcut olan bazı konuları hafife aldıklarını bundan dolayı dinlerini kaybettiklerini belirtmiştir. Böyle bir uygulama, her birisi için hususî birer hüküm tayin eden Şari-i Teâlâ'nın maksadına ters düştüğü gibi, başta Hz. Peygamber ve sahâbe-i kiram olmak üzere daha sonra gelen Müslümanların uygulamalarına da aykırı olduğu söylenebilir.

3.3.13. Başkasına secde etme hakkındaki görüşleri

Secde, Allah'a karşı saygı, itaat ve tevazuun en mükemmel ifadesi, insanın manen Allah'a en çok yaklaştığı andır. Hz. Peygamber, "*Kulun rabbine en yakın olduğu an secdeye varmış olduğu andır; secdede duayı çokça yapın*" buyurmuş[981] ve Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirtmiştir.[982]

İslâm'da tevhid prensibine göre ibadet niyetiyle Allah'tan başkasına secde etmek küfürdür.[983] Saygı için yapılırsa küfür olmaz, haram olur. Çünkü Âdem peygamber'den İbrahim peygamber dönemine kadar selamlaşma, birbirine secde etmekle yapılmaktadır.

978 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 112b.
979 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 113a.
980 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 113b.
981 Müslim, *Salât*, 215; Nesâî, *Da'avât*, 118.
982 Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 40.
983 Nihat Dalgın, "Secde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/271-272.

Kur'an, Allah'ın meleklere Âdem'e secde etmelerini emrettiğini ve onların da bu emri yerine getirdiğini bildirir.[984] Tefsir âlimleri bu secdenin mahiyeti konusunda başlıca iki görüş ileri sürmüştür. Buna göre bu secdenin ibadet değil selâmlama kastıyla ve hürmet ifadesi olarak yapılan bir secde, bir nevi biat olması ya da Âdem'in kıble kabul edilerek Allah'a secde edilmesi söz konusudur. Bununla birlikte meleklere mahsus bu secdeyi insanların davranış ve kavrayışları çerçevesinde yorumlamaya çalışmanın gereksiz olduğunu ileri sürenler de vardır.[985] Diğer taraftan Kur'an ebeveyniyle kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a secde ettiğini de haber verir.[986] Müfessirler bunu ibadet amacıyla değil o dönemin âdeti olan ve selâmlama kastıyla yapılan bir secde, bir tür selâmlama ya da Yûsuf'u kavuşturduğu için Allah'a şükür amacıyla yapılan bir secde şeklinde açıklar. Bu konu hakkında Elmalılı Hamdi Yazır'ın görüşü de özetle şöyledir:

> *"Meleklerin secde etmesi, Hz. Âdem'e bir hürmet ifadesi olmakla beraber, bizzat Allah'a bir ibadettir. Bu secde ile melekler, Allah'ın hükümlerinin icrâsı noktasından Hz. Âdem'e, onun yeryüzüne halife olması mertebesiyle uygun bir şekilde hizmet ve yardıma memur kılınmış ve bir ahde bağlanmıştır. O hâlde melekler Âdem'e bizzat hizmetkâr değil, fakat onun halifelik yönü için hizmetkâr olacaklardır. Gerçek mabut Yüce Allah'tır. Sonuç olarak bu secde Hz. Âdeme bir ibadet değildir."*[987]

Mahdûm, Râfizîlerin ve onun özelinde Şiî Abdulâl'in tazim niyetiyle başkasına secde etmeyi caiz görmesini şiddetle eleştirmektedir. Zira ona göre Abdulâl ve taraftarları din kisvesi altında dünyayı kazanmak, yaratıcıdan yüz çevirerek yaratılanlara hoş görünmek için Şah İsmâil b. Haydar'a secde etmişlerdir. Böylece bu durum aralarında bir âdet haline gelmiştir. Hatta bu secdeyi terk eden kimse Yezîd diye adlandırılır ve kısa süre içinde öldürülürdü. Mahdûm**,** kendi döneminde bu çirkin geleneğin devam ettiğini bu duruma kendisinin de maruz kaldığını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sevgisinin bereketinden olacak ki büyük bir nimete mazhar olduğunu böylelikle ona bir şeyin ilhâm olduğunu, öldürülmekten ve din noksanlığından bu sayede kurtulduğunu kaydetmektedir. Şâyet bu kendisine ilhâm edilmemiş olsaydı bundan imtihân olacağını söyler.[988] O, bu hadisenin ayrıntılarını eserinde şöyle aktarmaktadır:

> *"Şah'ın huzuruna girmem gerekiyordu ve ona secde etmekten başka çarem olmayacaktı. Huzuruna giderken ağır adımlarla yürümeye başladım. Ona secde edecek diye kalbim yerinden çıkacak gibi atıyordu. Çünkü iki durumdan biri muhakkak olacaktı. Ya bir yaratılana secde edecektim ya da hakkımda verilecek hükme boyun eğecektim. Ezelde benim hakkımda nasıl bir hüküm verildiğini bilmiyordum. Hayata devam edip yaşayacak mıydım? Yoksa ecelim geldi de*

---

984 el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50.

985 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't- Tûnisiyye li't-Tevzî',1404/1984), 1/422.

986 Yûsuf 12/100.

987 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, nşr. Diyanet İşleri Reisliği, (İstanbul: Matbaai Ebûzziya, 1936), 1/319.

988 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 116a.

ölecek miydim? Zira Hükümdarın vereceği ölüm hükmünden kaçış yoktur. Huzuruna vardığımda etrafında kötü kimseler bulunuyordu. Elimde onun için hediye olarak takdim edeceğim Kur'ân-ı Kerîm vardı. Ben bu halde iken gaybten bir ses işittim. Şöyle diyordu: "Mushafı yere koy ve onu öp!" Önümde olan babam Sultan'a secde edince gerisinde olan ben ise bana ilhâm edildiği gibi yaptım. Sultan benim ona secde ettiğimi zannetti. Böylece söz edilen iki imtihândan (belâdan) kurtulmuş oldum."[989]

Mahdûm, sözün özü olarak, kalbine zerre ağırlığınca iman giren bir kimsenin yaratılana, dünya hükümdarlarına, özellikle de bütün ömrünü Rabbine isyân ederek ve Hatemu'l-Enbiya'ya muhâlefet ederek geçirene secde etmeyi câiz kılanın mezhep âlimlerinin ittifâkı ile imanının olmadığını ve bunda hiç kuşku bulunmayacağını belirtir. Ona göre bu durumda olan kimse hüsrâna uğramıştır.[990]

Mahdûm'un başkasına secde etmekle alakalı aktardığı bilgiler çerçevesinde şunları söylemek mümkündür: Hz. Peygamber'den önceki şeriatlarda birinin başkasına secde etmesi saygı anlamına geldiğinden caiz görülmüştür. Fakat Hz. Peygamber'in şeriatında saygı niyetiyle secde etmek yasaklanmış ve haram kılınmıştır. Şâyet secde kişiye saygı haricinde yani Allah'tan başkasına ibadet secdesi kasdıyla yapılırsa küfür olarak addedilmiştir. Muaz b. Cebil'in Yemen dönüşünde Hz. Peygamber'e secde etmeye kalkışması ve bu davranışına karşı Hz. Peygamber'in onu bundan akındırması bu duruma örnek olara gösterilebilir.[991]

3.3.14. Şahın masum imam kabul edilmesi

İmâmiyye mezhebi sadece on iki imamın masumiyetine inanmakla kalmamış sultanlarının da imamlar gibi yanılmaz ve günahlardan masum olduklarını iddia etmiştir. Onlara göre helal ve haram kılma yetkisi Şaha aittir. Müridler kendi Şahlarını masum ve yanılmaz imam olarak kabul ettikleri için her talimatını hiç tereddüt etmeden yerine getirmeye çalışmışlardır.[992] Nitekim bu fikir ve inançlarının bir sonucu olarak her yerde fitne fesat çıkarmış toplumların bozulmasına ve mezhepler arasındaki ayrışmanın derinleşmesne sebep olmuşlardır. Bunu yakından gören Mahdûm onların bu tutumunu eleştirmiş ve çevresini onlardan sakındırmaya çalışmıştır.

Mahdûm'a göre Râfizîleri günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin de gerçek Sultan'ın ve yönetim sahibinin yani şahlarının masum imam olduğunu

---

989 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 116b.

990 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 119b.

991 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev: Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1994), 5/100.

992 Yılmaz Öztuna, *"Yavuz Sultan Selim",* (İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2006), 20-21; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik,* 20- 24.

söylemeleridir. Zira onlara göre ilâhî hükümler başkasına değil ona mahsûs kılınmıştır. Düşmanlıkları bitirmek, tartışmaları kesmek, ta'zirleri icrâ etmek ve hadleri uygulamak onun tasarrufunda olup izni olmadan kimsenin tasarruf etme hakkı yoktur. Kim aksini yaparsa o fâsık ve kovulmuştur.

Mahdûm Râfizî tayfasına imâmet konusunda bazı sorular yöneltmekte ve onların bu sorulara karşı tatminkâr cevaplar veremediklerini ve görüşlerinin batıl olduğunu belirtmektedir. Konuyla alakalı yönelttiği sorulardan birkaçı şöyledir:

> *"Şöyle dersen: Ma'sum imamı nerede bulalım? Derler ki: Diri olan bir imam olması gerekir. O, kulu Allah'ın taatine yaklaştıran ve ma'siyetten uzaklaştırandır. Şöyle dersen: Asrımızda bahsedilen imam neredeedir? Derler ki: O, yedi yüz yıldan fazla bir süredir gâiptir. Şöyle dersen: O, uzun dönemler boyunca kullar ne yapacaklar? Derler ki: Bütün şartları üzerinde toplayan müctehid imam yerine genel nâiblik yapacaktır.*[993] *Bu nâib, cihâd dışında imamın sahip olduğu bütün haklara sahiptir. Şöyle dersen: Eğer şartları taşıyan müctehid bulunmazsa veya birden fazla müctehid olur da görüşleri birbirinden farklı olursa ne olacak? Bunun üzerine şöyle derler: Hiçbir zaman müctehidten yoksun olmaz. Ancak onun gizli olması mümkündür. Şöyle dersin: İctihâdı ve ona itâatin vucubu şerî'ata uygun olursa lütûf olur. İnsanları kötülükten alıkoyan kişinin gizliliği bir lütûf ise, gizlenen imamın varlığı yeterlidir. Bu durum faziletli insanlara gülünç gelmektedir."*[994]

Mahdûm bu mukaddimelerin, az zekâsı olan ve görüşlerini mütâlâa eden kimse için yeterli olacağını onların şehvetlere ne kadar düşkün ve iyiliklerden ne kadar uzak olduklarını bilmek isteyenlerin onlara şu soruları sormalarının uygun olacağını söyler.

> *"Onların şehvetlere ne kadar düşkün ve iyiliklerden ne kadar uzak olduklarını bilmek istersen onlara şu soruyu sor: Şâh Tahmasb, İsnâaşere on iki imamlarından biri midir? Şöyle derler: Hayır! Hatta bu soruyu onlara sorduğundan dolayı seni tekfîr ederler veya şunu sor: O müctehid midir? Şöyle derler: Câhil birinin müctehid olması mümkün mü? Onlara göre, onun âdil olmadığı üzerinde ittifâk vardır. Öyleyse onlara şöyle sor: Hakkı olmadan imamın makâmına oturduğu halde onu neden la'netlemiyorsunuz? Sizlere göre o, aranızda ihtilâf olmadan kesin bir şekilde fâsıktır. Siz de fasığı la'netlemeyi câiz hatta vâcib görürsünüz. Öyle ki, sâdık olanların büyüklerine sövüyor, bunu en büyük sevaplardan sayıyor ve bu durumdan ötürü küfre düşüyorsunuz. Şâh'ı hem fâsık ilân ediyorsunuz hem de bu büyüklere yöneltiğiniz şeyleri onun hakkında söylemiyorsunuz. Aksine ona her türlü ta'zimi gösteriyorsunuz. Onun kâmil bir mürşid ve ermiş bir kutub olduğuna inanıyorsunuz. Bu durum sizin hakkınızda, Rahman'a düşmanlık etmek ve şeytan'a uymaktan başka bir şey değildir. Bundan daha gülüncü, bazılarının cihâd kitabında, bazılarının ise başka bir yerde zikrettiği şeydir. Bunu İbn Abdullal ise el-Harac ve'l-Mukâseme adlı risâdesinde, imamın toprak için koyduğu vergilerin ilki olan belirli bir meblağı târif etti.*[995]Örneğin; İmamın, filancanın arazinin yıllık vergisi on dirhemdir demesi. Bu vergilerin ikinci belirli bir meblağ olmaksızın koyulan vergilerdir. Bunların mahsulünden onda biri veya yirmide biri gibi belirli bir oranda vergi alınır. Zâlim ve masum olmayan Sultan ve nâibi, haraç ve mukâsemeyi alıp bize Hz. Ömer'in tahsis ettiği miktarı aşmayan bir şeyler verirlerse helâl olur. Ancak haraç ve mukâsemeyi almakla fâsık olmasına rağmen zikredilen zâlimin izni gereklidir. Sizin, Hz. Muhammed âlinin ve Ehl-i Beyt'in Firavun'u olarak adlandırdığı kişi, kötü olan munâfıklara rağmen gerçekte şerefli bir Sıddık ve saygın bir Fârûk'tur. Ancak siz bu işte nasıl oluyorda onun yaptıklarına itimâd ediyorsunuz? Bunu ilk haccımdan döndükten sonra Nureddin el-Âmilî el-Abbâsî'ye söyledim. Şah, büyük imamların güvendiği gibi ona da güveniyordu.[996] Ona dedim ki: Bu konuyla ilgili

[993] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 141a.
[994] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 141b.
[995] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 142a.
[996] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 142b.

> Şah çok soru sormaktadır. Senden öyle bir cevap istiyorum ki, Şahın huzurunda onu nakledeyim ve onunla ona yakınlaşayım. Bu durum ilk defa Hz. Ömer'in yaptığı bu uygulama döneminde Hz. Ali de mevcuttu. Şâyet Hz. Ali ondan razı olmasaydı, Ömer'i bunu yapmaktan men ederdi. Dedim ki: İbn Abbâs "avl" meselesinde kuşkusuz o herkesin korktuğu bir adamdır dememiş miydi? Dedi ki: Evet, ancak Allah'ın gâlip Aslan'ı kimseden korkmaz. Dedim ki: Takiyye olarak kızıyla zinâ yapılmasına razı olan kimse nasıl korkmasın? Kızgın bir şekilde şöyle dedi.[997]Acem âlimleri şer'î meseleleri aklî olarak incelemeye alışmıştır. Bu ise fer'î bir meseledir. Senin sözün benim sözümdür. Ancak bu, konunun karıştırılması anlamına gelir. Eğer benim sözlerimi tekrar edecek olursan başına gelecek musîbetleri görürsün, dedi ve sustu. Dedim ki: Zamanın uzaklığı ve onu bilmenin zorluğuyla beraber sizin ifâde ettiklerinize göre Hz. Ömer'in fiiline istinat edilmemesi gerekir. Masum imam hazır bulunmasına rağmen Abbâsi halifelerinin uygulaması da aynı şekildedir. Öyleyse evlâ olan onlara uymaktır. Zira bunların uygulamalarının keyfiyetini öğrenmek, zamanın yakınlığından dolayı daha kolaydır. Bunun üzerine donakaldı. Bir süre sustuktan sonra dedi ki: İnsaflı olmak gerekirse, zâlim sultanlar arasında en âdil olanı Ömer'dir. Bundan dolayı ona tâbi olmak daha evlâdır. Bunun üzerine dedim ki: Haraç ve mukâsemeyi almakla âsî olan Sultan'ın iznini almak gerekmemektedir. Müslümanların Beytü'l-Mal'ından, imam olduğunu söylediği için kâfir veya fâsık olduğunu iddiâ ettiğiniz bâtıl yolda olan hâkimin izniyle bir şey almak nasıl helâl olur? Ne gariptir ki; Zeydüddin el-Âmidî, bu konuda İbn Abdulâl'i hatâlı bulmuştur. *Şerâi'* adlı eserin şerhinde şöyle demiştir: Verilen bu helâl hükmü, Sünnî olan zâlim Sultan içindir. Ancak bu zâlim Sultan Şîi olursa, hiç kimsenin onun aldığı şeylerde izni olsun veya olmasın tasarruf hakkı bulunmaz. Bu zor durumdan kurtulmak istedi ancak başka daha zor bir duruma düştü. Zira onun sözünden anlaşılan şey, helâlin bâtıl üzere inşâ edilmesidir. Bu sözleriyle Hıristiyandan alınan domuz etinin helâl olması gerekir.[998]

Mahdûm burada zikredilenlerle ilgili olarak Zeyneddin el-Âmilî ve İbn Abdulâl'in amaçlarının şöyle olduğunu belirtir:

> *"İbn Abdillal, önce Sünnî sultanlardan sonra Râfizî sultanlar bir şeyler alınca ikisini de helâl sayması gerekti. Zeynüddin, akıllı âlimlerinin konuşmalarından korktuğu için Acem diyârına gelmeyip Şam'a bağlı Amile dağında ikâmet ettiğinde ve orada Osmanlı gelir sorumlusu olduğunda, Şahtan zikredileni alanlara karşı hasedi ve yukarıda yazılı görevi almaya istekli oluşu ona bu hükmü verdirmiştir. İmkânım olsa, şeytan'ın onları yoldan çıkarmasıyla ortaya attıkları her bid'atin ve her câhilliğin altında yatan sebebi açıklardım. Zeki olan biri, kıbleleri kötü bir şevhet, örnek aldıkları iblis evlâtlarının en kötü, söyledikleri sahtekârlık ve aldatma olan bir topluluğun sözlerine nasıl kanar.[999] İslâm'da derin bir bilgiye sahip olmayan, yüce fıtrattan mahrûm, ömürlerini oyun ve eğlencede harcayan kusurlu insanların bazısından derinlemesine üzerinde düşünmeden bazı muhtasar eserleri okuduklarını işittim. Bunlar Şîa İmâmiyye'si hakkında âlimleri ve kitapları vardır diyorlardır. Evet, âlimleri var ancak kötü âlimlerdir. Kitapları da var ancak dalâlet kitaplarıdır. Her helâk olmuş fırkanın ve bâtıl zümrenin, Râfizîlerden çok daha fazla âlim ve kitabı vardır. Selim bir mizâca sahip olan kimse için daha lâyık olan, kişinin amacı gerçekleştirmek için ahlâkî davranıp davranmadığına bakmasıdır. Bunun dışında bir yol izleyen, hatâlı olanların uslûbuyle hareket eden veya normalden çok uzak aklî ihtimâlleri ortaya çıkaran birinin sapkınlık karanlığına düşmüş olduğunu bilir. Aynı zamanda bu apaçık bir zarardır. Kişi, telif edene ve edilene bakacak olursa, Sevâd-ı A'zam'a göre bakması daha evlâdır. Âlim ve câhil herkes bilir ki, son peygamber'in zuhûrundan sonra hiçbir millette İslâm milletinde olan âlim ve kitaplar gibisi bulunmamıştır. İslâm ümmeti içinde hiçbir mezhepte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinde olanlar gibisi yoktur. Aralarındaki fark ortadadır. Gayri Müslim âlimlerin sayısı, Müslüman âlimlerinin; Ehl-i Sünnet dışı âlimlerin sayısı da, Ehl-i Sünnet âlimlerinin onda birinden azdır.[1000]*

Hz. Muhammed'in her bakımdan peygamberlerin en faziletlisi olduğuna inanmak Müslümanların icma ettiği bir husustur. Hz. Peygamber'in diğer tüm peygamberlerden

---

997 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 142b.
998 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 143a.
999 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 143b.
1000 Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 144b.

üstün oluşu kesin delillerle ve ümmetin icmaı ile sabittir. Zira "*siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*"[1001] âyetinde, Hz. Muhammed'in ümmetinin en hayırlı ve faziletli ümmet olmasının, bu ümmetin peygamberinin de en hayırlı ve faziletli olmasını gerektirdiğini gösteren delillerdendir. Hz. Muhammed'in tüm insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderilmiş olması, Peygamberliği ve diğer Peygamberleri sona erdirici bir peygamber olması, şeriatının diğer tüm şeriatları nesh etmesi, kıyamet gününde tüm insanlığa şahitlik yapacak olması ve zahiri mucizesi olan Kur'an'ın tüm zamanlar boyunca devam etmesi onun tüm peygamberlerden üstün oluşunu gösteren özellikleridir. Ayrıca her ne kadar çalışmamızla bğlantılı olmasa da Hz. Peygamber'e has olan bu durumlar bir literatür oluşturacak boyuta ulaşmıştır. Bu tarz bilgiler "*Hasâisü'n-Nebî"* literatürü bağlamında ele alınmıştır.

3.3.15. Kutsal mekânları ziyaret

Mahdûm, Râfizîlerin şeyhleri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, *"el-Mesâbîh"* adlı kitabındaki naklettiği şu rivâyetlere karşı gelmektedir. *"Kuşkusuz Hz. Hüseyin'i ziyâret etmek, yüz bin peygamber'in sevabına denktir. Allah indinde yüz bin hac, yüz bin umre, Hz. Rasulullah ile yüz bin gazve sevabından daha faziletlidir."* Başka uydurma olarak naklettikleri hadiste ise sekizinci imam Ali Rıza'nın Meşhed'de bulunan mezarını ziyaret etmek, Mekke'ye yedi kez hac yapmak değerindedir.[1002]

Mahdûm, Tûsî'nin, eserinde aktardığı bu gibi rivâyetlerin mesnetsiz ve uydurma olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre eğer durum böyle olmuş olsaydı hac ve umre yapmak ya da savaşmak beyhudelikten başka bir şey olmazdı. Mahdûm'a göre Râfizîlerin bu gibi uydurma rivâyetleri ortaya sürmeleri diğer bâtıl fırkalardan ne denli geride kaldıklarının açık bir delilidir.[1003]

Yine Mahdûm'a göre Hişâm el-Ahval, İbn er-Râvendî ve bunlar gibilerinin bu hadisleri uydurmalarının asıl gayelerinin insanların İslâm'ın beş rüknünden iki rükün olan hacca ve savaşa gitme rağbetlerini azaltmak ve onların ashab-ı kiram'a olan düşmanlığını kışkırtmaktır. Zira ziyâret fazileti hakkında rivâyet ettiklerine benzer, ziyâret yolunda sahâbeye hangi ta'n ve lanet sözlerini söyleneceğini içeren rivâyetler de nakletmişlerdir.[1004] Mahdûm sözlerine devamla şöyle demektedir:

[1001] Âli-İmrân 3/19.
[1002] Brown, "Şîa'da Hadis", 134-154.
[1003] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 123a.
[1004] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 124b.

"Allah'a hamd olsun ki bu ta'n etmeler ve lanet okumalar onlara dönmüştür. Kutsal türbeye giren her Râfizî, şeyhayn'e ve diğer cennetle müjdelenen kadın ve erkekler sahâbeye defalarca ve farklı şekilde lanet etmeden çıkmaz. Ziyâretçi eğer âlimlerinden ise, ya küfürlü sözleri ezberler ya da elinde bütün küfürlü sözleri içeren bir kitap bulunur. Eğer câhillerinden biri olursa, âlimlerinden biri karşısına geçer ve kitapta bulunan tüm küfürlü sözleri ona tekrar ettirir. Sövmeler, lanetler ve küfürlü sözler bittikten sonra ziyâretçiye şöyle denilir: "Sana müjdeler olsun! Çakıl taşlarından daha fazla olsa da bütün günahların silindi. Derecen peygamberlerin derecelerinden daha yüksek oldu." Şer'î kurallara düşmanlık etmeyen ve inançsızlığa âşık olmayan bir kişi, merkezinde lanet, küfür, düşmanlık, kabalık olan ve âlimleri nâdir bulunsa da âlimlerin en şerlileri olan, az olmakla birlikte kitapları en aşağı olan, aralarında dindar bulunmayan ve her türlü hâin bulunan bu mezhebe bakmalıdır. Zira bunlarda bırakın başkalarını haset etmeyi baba oğluna, oğul da babasına iyiliği istememektedir.[1005] Kıbleleri dünya, şehvetleri ve gâyeleri dünya hayatının lezzetleridir. Eğer kokuşmuş bir leşten kaçtığın gibi bu mezhepten uzaklaşmaz ve kaçmazsan gerçekte sen leşten daha kokuşmuş olursun. Bunun yanı sıra, ölümün ve dirilmenin olmadığı cehennemi boylarsın. Alevli olan cehennemin dibinde senden iniltiler ve bağrışmalar duyacaksın."[1006]

İmâmiyye bilginlerinin Necef'te bulunan Meşhed-i Ali, Kerbela'da bulunan Hz. Hüseyin'in kabri, Kâzımiyye'de bulunan atebe, yedinci imam Mûsâ el-Kâzım ile dokuzuncu imam Muhammed et-Taki'nin türbeleri ve Sâmerrâ'da onuncu imam Ali el-Hâdî ile on birinci imam Hasan el-Askerî'nin türbelerinin ziyaret edilmelerinin büyük sevaplara vesile olacağını bu sevapların yüzbin hac, yüz bin umre, Hz. Peygamber ile yüz bin gazve, Mekke'ye yedi kez hac yapmak hatta yüz bin peygamber'in sevabına denk düşeceği görüşünü Mahdûm'un da verdiği malumata göre doğruyu yansıtmamaktadır. Ali el-Hâdî döneminde Hz. Hüseyin'in kabrini hac maksadıyla ziyaret edenler halife Mütevekkil'in (232-47/846-61) büyük tepkisine yol açmış; halife kabri yıktırıp yerini tarla yaptırmış ve halkın oraya gitmesini yasaklamıştır.[1007] İslâm kaynakları incelendiğinde durumun İmâmiyye mezhebinin iddia ettiği ve inandığı gibi olmadığı görülecektir. Zira İslâm ümmeti içinde kabirlerin ziyaret edilmesi caiz olduğu bilinen bir durumdur. Fakat kabir ziyaretlerinin bir adabının ve uyulması gereken bazı kurallarının da olduğu bilinmektedir. Zira Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde kabir ziyaretini erkek-kadın herkese yanakları yumruklama, elbise yakalarını yırtma, ağıt yakıp ağlama ve kötü söz söyleme gibi İslâm'ın vakarı ile bağdaşmayan Câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere, dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hatta onlara ibadet etme şeklinde kendini gösteren şirk görüntülerini yok etmek maksadıyla yasaklamıştır. Daha sonra âhireti hatırlatacağı için kabirlerin ziyaret edilebileceğini bildirmiştir. Dolayısıyla İmâmiyye'nin kabir ziyaretlerinde ahireti hatırlama yerine bazı insanlara lanet edip sövmeleri ve buna karşı büyük ecirler elde edecekleri düşüncesi ne akla ne de Hz. Peygamber'in söylem ve uygulamalarına uymaktadır.

[1005] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 123b.
[1006] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 124a.
[1007] Keşşî, *Marifetü Ahbari'r-Rical*, 865.

3.3.16. Masum imama dokunmanın fazileti

Mahdûm'a göre onları günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından birinin de masum imama dokunmanın Kâbe-i Muazzama'dan daha faziletli olduğunu tasrîh etmeleridir. Mahdûm başkası ve şeyhleri bu durumu, verdiği derslerde açık bir şekilde ifâde ettiğini[1008] ve bu durumun birçok memlekette, hatta Frenc ve Hind diyarlarının ondan daha faziletli olmasını gerekli kıldığını belirtir. Zira ona göre sayıları 124.000'den fazla olan peygamberler yeryüzünün farklı bölgelerine gönderilmiştir. Eğer masumdan kastettikleri; Peygamberimiz, Hz. Fatıma ve İsnâaşere imamları ise, daha önce zikredildiği gibi bu, veliyi peygamber'den üstün görmeyi anımsattığından dolayı küfürdür. Yine Mahdûm'a göre bu, Samiriye'de bulunan iki yerin, Beytullahu'l-Harâm'dan daha faziletli olmasını gerektirir. Bu ise oluşmuş icmâyı delmektedir. Zira bu fırka ortaya çıkmadan önce yeryüzünün en faziletli yerinin üç imama göre Mekke, İmam-ı Mâlik'e göre ise Medine olduğu üzerinde ittifâk vardır.

Mahdûm'a göre Râfizîlerin Allah'ın salih kullarından hatta peygamber'den üstün ve mübarek gördükleri imamlarını Kur'an'da şiar olarak belirtilen kutsallardan daha faziletli görmeleri aşırıya kaçtıklarının açık göstergesidir. Zira herhangi bir yer, zaman, mekân, eşya ve varlıkların kutsal olup olmadığını belirleyen sadece Yüce Allah'tır. Nitekim âyet-i kerîme'de Hz. Musa'ya, bulunmuş olduğu Tuvâ Vâdisi'nin kutsal bir yer olduğunun bildirilmesi [1009] ve İslâm açısından yeryüzünde en kutsal mekân olarak kabul edilen Ka'be'den bahsedilmesi bunun açık beyanıdır. Yahudiler, Üzeyir'i (as), Hıristiyanlar da İsa Mesih'i Allah'ın oğlu olarak telakki ederek, bir nevi onlara kutsallık atfettikleri gibi Râfizîler de kendi imamlarını Kâbe gibi mübarek görerek bir nevî onlara benzemişlerdir. Râfizîlerin Kur'an ve hadislerde kutsal ve mübarek olarak belirtilmeyen yerleri kutsallardan daha kutsal görüp o şekilde inanmaları Ehl-i Sünnet'e göre doğru bir inanç ve uygulama değildir.

3.3.17. Nevruz gününü kutlamaları

Nevruz, bazı toplumlarda 21 Mart'ta kutlanan yılbaşı bayramıdır. Farsça'da "yeni gün" anlamına gelen Nevruz,[1010] 21 Mart'ta Orta Asya'dan Orta doğu'ya ve Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada yaşayan halklar tarafından kutlanmaktadır. Bu halklar, tarımsal faaliyetlerin ortaya çıktığı baharın başlangıcında kutlamalar yapmışlardır. Bu kutlamaların

---

[1008] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 144a.
[1009] Bk. et-Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16-17.
[1010] Abdulhaluk Mehmet Çay, *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988), 17.

nerede ve ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte bu kutlamalara dair en erken referanslara İran kaynaklarında rastlanmaktadır.[1011]

Bazı araştırmacılara göre Nevruz bayramı Zerdüşt dinine bağlı dinî bir bayramdır ve İranlılar, İslâm öncesi dönemde Zerdüşt inancında olduklarından Nevruzu dinî bir bayram olarak kutlamışlardır.[1012] Nevruzu, Zerduştlük dinine ve bu dinin kurucusu Zerdüşt'e bağlayan İslâmî kaynaklara da şahit olunmaktadır. Tarihçi Mes'udî ile dinler tarihçisi Şehristânî, Nevruz'un Zerdüştlük dinine ait bir bayram olduğunu ve bu bayramı Zerdüşt'ün ilk olarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[1013]

Makdisî, Taberî'de yer adı olarak geçen[1014] Nevruz'un bir Mecûsî bayramı olduğunu söylemektedir.[1015] İbn Haldûn'a göre Zerdüşt, kendisine tâbi insanlara iki bayram tertip etmiştir. Bunlardan birincisi ilkbahar bayramı olan Nevruz, ikincisi ise sonbahar bayramı olan Mihrican'dır.[1016]

Nevruz'un bizzat Hz. Peygamber tarafından tasvib edildiği yönündeki telakki doğru olmayıp büyük ihtimalle İran'ın Müslümanlarca fethedilmesinden sonra İslâm geleneğine girmiştir.[1017] Kalkaşendî (öl. 821/1418), *Subhu'l-ağşa* isimli eserinde İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Nevruz bayramı kutlamalarının yasaklandığını, ancak Ahmet b. Yusuf'un hediye kapısını açmak için bu yasağı kaldırdığını, İslâm ülkelerinde Nevruz bahane edilerek rüşvetin Nevruz hediyesi kisvesi altında verildiğini ifade etmektedir. Yine İslâm Tarihçisi Kalkaşendî'nin rivâyetine göre Miladi 15. yüzyılda Mısır, Filistin ve Suriye'de Müslümanlar arasında kutlandığı gibi, Hıristiyanlar arasında da Nevruz kutlamaktaydı.[1018] Kalkaşendî'nin vermiş olduğu bilgiler ışığında Türkler ile İranlıların yanı sıra birçok millet tarafından da Nevruz'un kutlandığı anlaşılmaktadır.

Nevruz İslâmî gelenekte çeşitli tarihî şahsiyetler ve olaylarla irtibatlandırılmıştır.

1011 Şaban Kuzgun, *İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Nevruz Bayramı*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995), 107-108.

1012 G.F. Moore, *His tory of Religions*, New York 1949, p. 357-360; R. Grcgory, *Gods and Men*, London, p. 87-89.

1013 Mesudi, Ebû'I-Hasen b. el-Hüseyin el- *Mürücu'z-Zeheb ve Meadi'l-Cevher*, nşr, Abd al-Hamid, Muhammad Muhyi al-Din, (Beyrut: Daru'r-Reca li't-Tab'ı-ve'n-Neşr, 1375/1956), 1/18; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb, (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 2/265.

1014 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulük*, thk. Ebû'l-Fadl İbrâhim, (Mısır: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1379/1960), 7/187.

1015 Makdisi, Mutahhir b. Tahir el- *Kitabu'l-Bed vet-Tarih*, nşr. Clément Huart, (Paris: 1320/1903), 4/27.

1016 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitabu'I-İber ve Divanu'l-Muptedei ve'l-Haber*, nşr. Etienne - Marc Quatremère, (Beyrut: 1408/1988), 2/191.

1017 Abdülmün'im Sultan, *el-Müctema'u1-Mışrif fi'l-'Aşri'l-Fatımi*, (Kahire: y.y., 1405/1985), 168-170.

1018 Kalkaşandi, Ahmed b. Ali eI.- *Subbu'l Ağşa*, (Beyrut: y.y., ts.), 2/445.

Şiî geleneğinde Hz. Ali ile ilgili birçok olayın Nevruz gününde vuku bulduğu ileri sürülmüştür.[1019] Bazı İslâm âlimlerinin Nevruz kutlamalarına karşı çıktıklarına ve bunun ateşperest geleneğinin bir uzantısı olduğuna dikkat çektikleri bilinmektedir.[1020]

Mahdûm, Râfizîleri günaha götürücü âdetlerinden birinin de, Nevruz gününü tâzim etmeleri olduğunu aralarında bu durumun câhiliye döneminde olduğu gibi yaygınlaştığını söyler. Zira onlar onu, iki bayram günü gibi ta'zim emektedir. Hatta Nevruz gününü ve Gadîr-i Hum gününü iki bayramdan daha faziletli görmüşlerdir. Şah Tahmasb, Kurban ve Ramazan bayramlarını diğer günler gibi kabul etmektedir. Ancak Nevruz ve Gadîr-i Hum günlerini yaşam, sevinç, zevk ve huzur günleri olarak saymaktadır.[1021]

Mahdûm, İki bayramdan daha üstün olduğunu savunmak bir yana Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Nevruz gününü tâzim etmenin mutlak olarak küfür sayılacağını belirtmektedir. Ona göre şâyet onlardan bazı câhil kimseler, Nevruz gününü ta'zim ettiklerini inkâr ederlerse İbn Fahd'in *Mühezzeb* kitabındaki sünnet olan gusül konusuna bakıp Nevruz hakkında neler söylendiğini görmelerinin yeterli olacağını söyler. Zira orada Nevruz gününde yıkanmak müstehâp olduğu açıkça belirtilmektedir.[1022] Yine Mahdûm, İmam Ebû Hafs'tan rivâyet edildiğine göre şöyle demektedir: *"Eğer adamın biri Rabbine elli yıl ibâdet eder, sonra Nevruz gününde bazı müşriklere o günü tâzim niyetiyle bir hediye verirse küfre girer."* Mahdûm o günü tâzim etmenin onların zarûrîyyatlarından olduğunu belirtir ve kitaplarının da bu konuyla alâkalı bilgilerle dolu olduğunu söyler. [1023]

İslâm dininde ramazan ve kurban olmak üzere iki bayram vardır. Bunlar haricinde kutlananlar bayram olmayıp farklı dinlerce kutlana gelen sevinç günleridir. İslâm âlimleri bu bayramların kutlanmasının kesinlikle caiz olmadığını belirtmişlerdir. İslâm'ın yasak kıldığı bu tür batıl sevinç günlerini kutlamanın uygun olmayacağıdır. Zira bu tür bayramları ancak Allah ve onun peygamberlerinin meşru kılmalarıyla geçerlilik kazanacağı açıktır. Bu iki bayramın, İslâm toplumunun eski dönemlerin izlerinden arınması ve müstakil bir kimliğe bürünmesinde de rol oynadığını söylemek gerekir. Nitekim Medine'ye hicret ettikten sonra, burada yaşayan halkın İran'dan alınma Nevruz (ilkbahar) ve Mihricân (sonbahar) bayramlarını kutladıklarını gören Hz. Peygamber,

---

[1019] Şinasi Gündüz, "Nevruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/60-61; P. Ponafidine, *Life in the Mos/em East*, Piscataway, 2003, 357.

[1020] Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, (Haydaribid: y.y., 756/1356), 9/234; İsmâil Şehid, *Risâletü't-Tevhid*, trc. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, (Dımaşk: y.y., 1423/ 2003), 143.

[1021] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 150a.

[1022] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 150b.

[1023] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 176a.

"*Allah sizin için o iki günü daha hayırlı iki günle, Ramazan ve Kurban Bayramlarıyla değiştirmiştir*"[1024] meâlindeki hadisiyle İran menşeli bu iki bayramın kutlanmasını yasaklamıştır.

Hz. Peygamber döneminde kutlanan bayramlar bunlardan ibaret olmakla birlikte sonraları İslâm dünyasında bazı önemli gün ve gecelerin de bayram gibi kutlandığı görülmektedir. Çoğu bu vakitlerle ilgili olarak İslâm toplumlarında zamanla gelenekleşen bazı kutlama biçimlerine, dinî dayanağı bulunmayan bid'at türünden davranışlar olduklarından kutlanmaları uygun değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Medineliler'in eski bayramlarını kaldırıp onların yerine Ramazan ve Kurban Bayramlarını ikame ettiğine dair yukarıda zikredilen hadis dikkate alındığında gayri Müslimlerin ve Şîa'nın dinî mahiyetteki bayramlarına katılmanın ve tebrik edilmesinin câiz olmadığı rahatlıkla görülecektir.

3.3.18. Ta'n ve lanetleme yapmaları

Dilimizde kötü ve ağır laf etme, namus ve ırza dokunan çirkin ve ayıp ifadeler kullanma, küfretme manalarına gelen sövme, Arapça'da şetm (شتم), sebb (سب), ta'n (طعن) ve lanet (لعنة) gibi hakaret içeren sözcükler ile ifade edilmektedir [1025] Ta'n ahlaken çirkin bir fiil olması yönüyle ceza terettüp eden bir söylemdir. Kur'an ve hadislerde sebb ve şetm olarak geçen ta'n kelimesi sözlükte "kesici ve delici aleti vücuda saplama, sözlü saldırı, kötüleme ve eksiltme" manasında kullanılır. Bu anlamıyla Kur'an'ın iki yerinde dine yönelik sözlü saldırı, silahla yaralama, başkasının soyunu küçümseyip kötüleme ve ayıplama anlamında zikredilmiştir.[1026]

Allah'ın rahmetinden uzak bırakılma anlamına gelen lanet kelimesi beddua etme ile birlikte kötü söz söyleme manası kastedilerek de kullanılmaktadır. Kur'an ve hadislerde dil ve kulak azalarının Allah'ın birer nimetleri oldukları ve bu iki nimetin hikmetine uygun bir şekilde, Allah'a kulluk ve insanlara iyilik yolunda kullanılması gerektiğine dikkat çekilmiş, ahirette bu iki nimetten kişinin sorguya çekileceği önemle belirtilmiştir. İmam Gazzâlî, "*konuşma ve dilin öneminden bahsederken Allah'ın en değerli nimetlerinden ve akıllara durgunluk veren ince sanat eserlerinden biri olan dilin cirmi ufak olsa da cürmü çok büyük olabilir. İman ve inkârın dille ifade edilmesi bu organın ne denli önemli olduğunu*

[1024] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/103, 235, 250; Ebû Dâvûd, *Salât*, 239; Nesâî, *Salâtü'l-'İdeyn",* 1.
[1025] Mehmet Boynukalın, "Sövme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/397-398.
[1026] Fatma Yıldırım, "Osmanlı Toplumunda Küfür Suçu ve Cezası 1600-1650 (Antep Örneği)", *Gaziantep Üniversitesi, Ayıntâb Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Gaziantep 2020), 25-32.

gösterir" demektedir.[1027] "*Mü'min, insanların şerefine saldıran, lanetleyen ve çirkin konuşan ağzı bozuk kişi değildir*"[1028] buyuran Hz. Peygamber bu hususa hayatında tizlikle uymuş, ta'n ve çirkin sözlere başvurmamıştır. Bu tür söylemlerin cahiliye döneminden kalma çirkin şeyler olduğunu her fırsatta sahâbeye telkin ettiği hadis kaynaklarımızda zikredilmektedir.[1029] Ta'n ve lanetlemenin sosyal yaşamda açtığı derin yaralara ve kişinin maneviyatına verdiği zarara farklı oturumlarda değinen Hz. peygamber,[1030] ölülere sövme âdetini şiddetle eleştirmiş ve bunun hayattakileri üzeceği ikazında bulunmuştur. Ayrıca ana-babaya, sahâbeye, mü'min kardeşine, rüzgâra, zamana, hastalığa ve hayvanlara sövmeyi de yasaklamıştır.[1031] Öte yandan kişiye kötü söz sarf edilse dahi buna kötü sözle mukabelede bulunulmamasını tavsiye etmiştir.[1032]

Ta'n yani sövmenin ise her türü dinen hoş karşılanmamasıyla birlikte bu çirkin sözlerin dinî hükmü sözün sahibine göre değerlendirilerek belirlenmeye çalışılmıştır. Yüce Allah'a onun peygamberlerine, meleklerine, kitaplarına ve temel inanç öğretilerine, şi'arlarına hakaret içerikli söylemler kişiyi iman dairesinden çıkarır. Dinden çıkarmayı gerektirmeyen durumlarda ise insana ve insani değerlere sövmek kural olarak haram addedilmiştir.[1033]

İslâm âlimleri, Hz Peygamber'i ve tüm ashabını ta'n etmenin yani sövmenin küfür olduğunu belirtmişlerdir. Tüm sahâbeye değil bir kısmına sövmenin ise küfrü gerektirmediği fakat bid'atçı ve sapıklık olarak niteleneceğini belirtmişlerdir.[1034]

Mahdûm, Hz. Peygamber'in "*Benim ashâbıma sakın kötü söz söylemeyin.*" hadisi şerifi bağlamında şunları demektedir:

> *"Sahih kitaplarda şöyle rivâyet edilmiştir: Hâlid ve İbn Avf'ın arasında sevimsiz bir şey olunca Hâlid ona sövdü. Bunun üzerine Hz. Rasulullah şöyle buyurdu: "Benim ashâbıma sakın kötü söz söylemeyin…" Hâlid yani Hâlid b. Velîd'tir. O, Hz. Rasulullah ile birlikte büyük savaşlarda bulunmamıştır. Ancak Mekke fethinden sonraki savaşlara katılabilmiştir. Ancak bu savaşlarda da elinden geleni yapmıştır. Abdurrahman b. Avf ise, cennetle müjdelenen on kişiden biri olup Hz. Rasulullah ile birlikte sahâbelerin derecelerinin ayrıldığı bütün savaşlara katılmıştır. Onlar arasında şânı en düşük olan Hudeybiye bile semâdan daha yüksek olup, Mele-i A'lâ'daki melekler onunla iftihâr eder. Eğer sahâbeye sövmek küfür olsaydı, Hz.*

[1027] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhya-ı 'Ulumuddin*, çev. Mustafa Çağrıcı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 3/108.
[1028] Buhârî, *Edeb*, 38,44.
[1029] Buhârî, *Edeb*, 38,44.
[1030] Buhârî, *Edeb*, 38,44.
[1031] Buhârî, *Edeb*, 38,44.
[1032] Buhârî, *Edeb*, 38,44.
[1033] Boynukalın, *"Sövme",* 398.
[1034] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, çev. M. Saim Yeprem, *Mâturîdi'nin Akâidi Risâlesi ve Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1989), 25.

Peygamber'in Hâlid'i, bu kitabın ikinci faslında fazileti zikredilen ibn Avf'a sövdüğü için tekfîr etmesi gerekirdi. Hz. Peygamber, söven bir kimsenin kâfir olacağını beyân etmemiştir. Burada ise bunu beyâna ihtiyaç vardır. Böylece küfür olmadığı bilinmiş olur. Zira aksi bir durumda Hz. Peygamber susmazdı. Hadisin siyâkından anlaşılan ma'siyetin küfre götürmediğidir. el-Ezhâr'da şöyle denildi: En sahih olan görüşe göre, "Benim ashâbıma sakın kötü söz söylemeyin!" hitâbı sahâbe ve orada bulunan başkalarınadır. Çünkü Hz. Hâlid'in sövmesi sonrasında bunu kastederek söylemiştir. Başka bir görüşe göre hitap, ağırlığı ve ciddiyeti dolayısıyla her ne kadar sahâbeye yönelik olsa da kastedilen orada bulunan sahâbe dışındaki kimselerdir. Bir diğer görüşe göre ise hitap, her ne kadar sahâbeye yönelik olsa da kastedilen o zamanda orada bulunmayan sahâbe dışındaki kimselerdir."[1035]

Ayet ve Hz. Peygamber'in sövme ile alakalı hadisleri göz önünde bulundurulduğunda Hz. Aişe'nin iffetine iftirada bulunulması Kur'an'ı inkâr anlamına geleceğinden küfür olarak görülmüş ve bu konuda ulemâ arasında görüş birliği hâsıl olmuştur. [1036] Konuyla alakalı olarak kaleme aldığı makalesinde Arpa, müsteşrik ve onların yolunu takip eden Şîa'nın, Hz. Aişe'ye reva gördükleri edep dışı davranışı aslında günahlardan ve çirkinliklerden korunmuş bir peygamber'i lekelemeye matuf bir hareket olduğunu belirtir. Zira ona göre "*Hz. Peygamber'in eşlerine dil uzatmak, iffetin sembolü olan bir peygamber'in ailesi bahane edilerek izzet ve şerefine yapılan bir saldırıdır.*"[1037]

Lanet meselesi de ta'n meselesi kadar çirkin bir söylemdir. Zira Şîa sadece sahâbeyi ta'n etmekle kalmamış birçoğunu da lanetlemiştir. Lanet, sözlükte "hayırdan uzaklaştırmak, sövmek, kovmak, engellemek, iyilik, güzellik ve yarardan mahrum bırakmak anlamındaki la'n kökünden türemiş bir isim olup ıstılahta Allah'ın merhametinden uzak bırakılmayı ifade eder. Arap toplumunda aile ve kabilenin dışına atılan kişiye de lâin denilirdi. Şeytan da Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıldığından kendisine lain veya mel'un denilmiştir. Lanetleme Allah tarafından olursa "Dünyada hidâyetten ahirette merhametten mahrum kılınma", insan tarafından olursa "küfür, hakaret, sövme ve beddua" anlamına gelir.[1038] Lanet kelimesinin mü'min kişi hakkında kullanılması durumunda ise "Allah'ın o kişiyi iyi ve salih kimselerin mertebesinden uzaklaştırması, işlediği günah miktarınca cezalandırması" şeklinde bir mana barındırmaktadır.[1039]

[1035] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 178a.

[1036] en-Nûr 24/11.

[1037] Abdulmutalip Arpa, İfk Hadisesi Müsteşrik R.V.C. Bodley Hahih Rivâyet Arasında Bir Karşılaştırma, *Uluslararası Adıyaman Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu*, (Adıyaman: 2013), 355-370.

[1038] İbn Manzûr, "La'n", 5/4044; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, 4/5-30; İsfehânî, *el-Müfredât*, "La'n", md.

[1039] Tahânevî, Muhammed Ali, et- *Mevsu'at-u Keşşâf İstilâhâtu-l-Funûn ve-l Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrut: Mektebet-u Lübnân, 708/1309), 2/25; Bedrettin el-Aynî, *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkii Mebâni'l-Ahbâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1428/2008), 8/417; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "la'n", *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-Sadr, ts.) , 13/388.

Kur'an'da kırk bir yerde geçen lanet kelimesi, beddua, hakaret ve Allah'ın, rahmetinden uzaklaştırma manasında kullanılmıştır.[1040] Bazı âyet-i kerîmelerde Allah'ın kâfirlere, zalimlere, münafıklara, yalancılara, iftiracı ve bozgunculara lanet ettiği ve onlara cehennemi hazırladığı bildirilmektedir.[1041] Ayrıca Şeytan, Ad Kavmi, Yahudiler, Firavun ve yandaşları lanetlenenler arasındadır.[1042] Hadislerde ise eşcinsellik, faizcilik, ana-babaya karşı gelme, karaborsacılık ve hırsızlık gibi büyük günahları işleyenlerin lanetlendikleri bildirilmektedir.[1043]

Âyet ve hadislerde lanete konu olan hususlara bakıldığında genellikle toplum düzenini, insanlar arasındaki huzur ve güveni bozan, dinî ve ahlakî çöküntüye sebebiyet veren davranışlar olduğu anlaşılmaktadır.[1044] Mahdûm, Hanefî âlimlerinden Şeyh Tâhir el-Buhârî *"el-Hulâsatü'r-Râfizî"* adlı eserinde şunları beyan ettiğini söylemektedir: *"Bir kişi, şeyhayn'ı kötülüyor ve onları lanetliyorsa kâfirdir." Mu'tezilî ise bid'atçıdır. Ancak ru'yeti inkâr ederse o zaman kâfir olur."*[1045]

Hz. Peygamber bir mümine lanet okumanın onu öldürmek olduğunu bildirmiş, kendisinden bazı kişi ve kabileler için beddua edilmesi istendiğinde bunu kabul etmemiş, "*Ben lanetçi olarak değil, davetçi ve merhamet peygamber'i olarak gönderildim*" demiştir.[1046] Hatta hayvanlara bile lanet etmeyi uygun görmeyip yasaklamıştır.[1047] Sahih kaynaklarda Hz. Peygamber'in yıllarca kendine eziyet eden müşrikler hakkında bile lanet okumadığı, Allah'tan onlar veya onların neslinden gelecek olanlar hakkında hidâyet dilediği bildirilmiştir. Semure b. Cündeb'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber "Birbirinize, Allah'ın laneti, gazabı ve cehennem temennisiyle bedduada bulunmayın" buyurmaktadır.[1048]

İbn Hacer el-Askalânî, bir kimsenin adını anarak onu lanetlemenin insani yönden uygun olmadığını kaydeder.[1049] Bu sebeple bazı Râfizî gurupların, Hz. Ali'nin hilafet hakkını gaspettiklerini öne sürerek başta ilk üç halife, Muâviye, Emevî hükümdarlarını ve genel manada Şîa'ya muhalif olanları lanetle andıkları görülmektedir. Bunu dinî bir

---

1040 el-A'raf 7/38; el-Bakara 2/159; el-Bakara 2/88; el-Maide 5/78; el-Ahzab 33/57.
1041 el-Fetih 46/6.
1042 el-Kasas 28/42.
1043 Buhârî, *Fezail*, 12; Buhârî, *Zebâih*, 25; İbn Mace, *Ticârât*, 6.
1044 Buhârî, *Edeb*, 44; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 45.
1045 Mahdûm, Kitâbu'n-Nevâkid, (III. Ahmed, 001828), 161/a
1046 Müslim, *Birr*, 87.
1047 Muslim, *Birr*, 80-87.
1048 Ebû Dâvûd, *Edeb*, 53.
1049 İbn Hacer el-Eskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bari Sahihi Buhârî Şerhi*, (İstanbul: Polen Karınca Yayınları, 2010). 25/210.

gelenek haline getirmeleri Şiî olmayan âlimler ve halk toplulukları tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış, bu durum İslâm dünyasında Şiî-Sünnî ayrılığının süreklilik kazanmasının başlıca sebeplerinden birini teşkil etmiştir.[1050]

Mahdûm, eserinin sonuç bölümünde ta'n ve lanetleme konusunu ele alarak onları tanımlamayla başlamaktadır. O, lanetlemenin sülâsî babının üçüncü masdarı olduğunu, lügatteki manasının ise *Sıhahu'l-cevherî*'de ifade bulduğu şekilde hayırlı işlerden defetmek ve uzaklaştırmak anlamına geldiğini belirtir. *el-Ezhâr* adlı eserde Allah'ın huzurundan kovulmak ve uzaklaştırılmak anlamının verildiğini kader konusunun sonunda ise Allah'ın laneti, kişiyi rahmetten ve insanların duâsından uzaklaştırmak manasına geldiğini belirtmiştir. Bunun mükellef olana yapılan lanetlemenin anlamı olduğunu mükellef olmayana yapılan lanetleme ise, helâk ve telef için yapılan duâ anlamına geldiğini söylemiştir. Mükellef olmayana yapılan lanetleme budur ve mükellef olana yapılan lanetleme de uzaklaştırmaktır. Böylece mümeyyiz çocuk bu tanımın dışında kalmış olur.

Mahdûm bu tanımlamalardan sonra bu konudaki rivâyet edilen nebevî hadisleri ve haberleri zikretmeye devam etmektedir."[1051] O, lanetlemeyle alakalı Hz. Peygamber'in şu hadislerinin lanetlemeden ne derece sakınmamız gerektiği noktasında insanlara yol gösterici olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in muhtelif hadislerinden referanslar gösterir. Hadislerden bazılarını şöyle aktarır. *Sahih-i Müslim*'de Ebû Derdâ'dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Rasulullah şöyle buyurmuştur: "*Sıddîk (özü sözü doğru) kimseye, lanetçi olmak yakışmaz.*" "*Şüphesiz ki, lanetçiler kıyâmet gününde ne şehit/şâhid olurlar, ne de şefâatçi olurlar!*" Tirmizî'nin Garâibi'nde, Abdullah b. Mes'ud'dan nakledildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Mümin; ırza, nâmusa dil uzatan, lanet eden, çirkin işler yapan, edepsiz konuşan kimse değildir.*" İbn Ömer'den rivâyet edildiğine göre de "*Mü'min lanetçi olmaz.*"[1052] Cürcânî "el-Mişkât" hâşiyesinde şöyle demiştir: "*İnsanların geneline, Allah'ın rahmetinden onları uzaklaştıracak şekilde bedduâ etmeyiniz. Böyle bir bedduâ belirli şahıslara yapılır. Lanetlemenin ise belirli bir sıfatı taşıyan herkese yapılması câizdir. Allah'ın laneti kâfirler veya Yahudiler üzerine olsun demek gibi.*" Hüccetü'l-İslâm'ın dediği gibi üç sıfat lanetlemeyi iktizâ eder: Küfür, bid'at ve fısık. Ebû Dâvûd Süneni'nde, Ebû Derdâ'dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber'den şöyle buyurduğunu işittim: "*Kul, herhangi bir şeye lanet ettiğinde o lanet gökyüzüne çıkar.*

[1050] M. Kamil Yaşaroğlu, "Lanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/101-102.
[1051] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 161a.
[1052] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 162a.

Semânın kapıları ona kapanır. Sonra sağa sola bakınır, girecek yer bulamaz da lanet edilen kişiye döner. Eğer gerçekten lanete layık ise onda kalır, değilse lanet edene döner." Müminlerin Emiri ve Muttakilerin İmamı Hz. Ali'nin de akibeti saâdet olan kişiye göre bunlar, sahâbeye ve özellikle onların en ihlâslı olanlarına sövenlerin, güzel bir sondan mahrûm olduğuna dâir delillerin en kuvvetlisidir.[1053]

Mahdûm'a göre mükellef olsun olmasın bir kişi, zikredilen üç sıfattan birine sahip mükellef olmayan birini lanetlerse, lanetlenen kişi mükellef olsun olmasın, sâlih bir mümin olsun olmasın, hatta kâfir iken tövbe edip iman ve takvâ üzere ölürse, bu lanet, lanetleyene geri döner. "*Râfizîler, lanetlenen kişi buna lâyık değilse lanetin, lanetleyen kişiye kesin bir şekilde döneceğine ve lanetlenenin sevabının ve rahmete yakınlığının artacağına hüküm vermenize rağmen, sahâbe size göre lanete lâyık olmadığına göre, bizim onlara lanetimize sizin üzülmeniz değil sevinmeniz gerekir*" söylemlerine karşı Mahdûm şöyle denilebileceğini belirtir:

> *"Hz. Hüseyin'in katledilmesine ağlamanız ve üzülmenize de aynı cevap verilebilir. Zira onun şehâdeti, ona yüce ve üstün mertebeler kazandırmıştır. Bu ise mübhem bir karşılıktır. Ancak şüpheyi ortadan kaldırmamaktır. Şüpheyi ortadan kaldırmak için şöyle bir îzâh yapılabilir: Meselâ, Hz. Fârûk'a sövme ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi bir birine zıt iki yön barındırır. Birisi, dünyevîdir ve kasıtlıdır. Diğerisi ise uhrevîdir ve kasıtlı değildir. Birincisi zillet ve eziyet, ikincisi ise izzet ve rahatlıktır. Seven kişiye, sevdiğini küçümseyecek bütün kötülükleri isnâd ettiniz."*[1054]

Mahdûm muhakkik âlimlerin, küfür üzere öldüğü bilinen kişiyi lanetlemenin câiz olduğunu tasrîh ettiklerini belirtir ve konu hakkında şu örneği verir.

> "Ebû Leheb, Ebû Cehil ve İbn Arabi ile ona tâbi olan vahdeti vücudçular dışındakilere göre Firavun. Zira onlar Firavun'un iman üzere öldüğünü ve küfür üzere öldüğüne işâret eden bir nassın bulunmadığını dile getirmektedirler. Bunları lanetlemenin haram olmamasının nedeni, şer'an onların Allah'tan uzak olmayan rahmetli kişilerden olmalarının imkânsızlığıdır. Öylese kendisine rahmet ve mağfiret etmesi mümkün olan birilerine Allah'ın gazâbını istediğimizi söyleyemezler. Zira bu durum, rahmeti iktizâ eden şeyin tersidir. Bunu Râfizîlerin lanetleme görüşlerine karşı zikrettik. Göründüğü gibi bununla onlara cevap veriyoruz. Böylece lanetlemeye düşkün olmayan zeki birisi, *"İhyâ"* adlı eserde İmam-ı Gazzâlî'nin Yezîd'i lanetlemeyi yasaklamasıyla alâkalı söylediği mazeretleri bilir."[1055]

Mahdûm, Râfızîlerin haktan tamamen uzak olduğunu gösteren nüktelerden birinin de şöyle olduğunu aktarır.

> *"İrfân ve tasavvufa yakın olduğu hakkında insanların yalandan da olsa onu övmelerini isteyen büyük şeyhlerinden biri, Muhyiddin b. Arabi'nin Firavun'u lanetlemeyi yasaklamasını güzel görürken, Hz. Ömer'i lanetlemeye istekliydi. Ona dedim ki; Bu ikisi nasıl bir arada olur? Cevaben dedi ki; O, İnatçı, munâfık ve Firavun'dan daha kötüdür. Küfür ve nifâk üzere öldüğü*

[1053] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 162b.
[1054] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 163a.
[1055] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 165a.

hususunda şüphe yoktur. Bunlara cevap, keskin kılıçtan başka bir şey değildir. İnsaflı ve mümin birisi, bu kibirli inkârcıya ne desin ki? Allah onu hak ettiği yere ulaştıracaktır."[1056]

Mahdûm, Râfizîlerin lanet etme düşkünlüklerine işâret eden başka bir durumu şöyle aktarmaktadır:

"Günlerden bir gün, Râfizî olup aramızda dünyevî bir bağ ve sevgi olan birine vaaz veriyordum. Lanetlemenin câiz olması için küfür üzere öldüğü kesin bir şekilde bilinmelidir dediğimde, sabredemeyip şöyle dedi: Küfür üzere olduğu konusunda kesin hüküm vermek mümkün mü ki? Bundan emin olduğumuz ancak yirmi kişi çıkar. Lanete olan düşkünlüğü ve isteği nedeniyle benim sözlerimden ötürü neredeyse patlayacaktı. Bu zikrettiğimiz onların Allah'tan ne kadar uzak olduğunu göstermesi bakımından yeterlidir. Ancak onların şî'ârı olmuş bir şeyden uzak durmak için onların şahsiyetlerini lanetleme. Dolayısıyla hidâyet ihtimâli bunlar için de mümkündür. Allah, birçok Râfizîyi hidâyete erdirmiş ve onlar sâlih ve ârif kimseler olarak Ehl-i Sünnet i'tikâdı üzere ölmüştür. Allah'ın yardımıyla ben de birçok kimsenin hidâyetine vesile oldum. Bunlardan biri, Molla Kasım et-Tebrizî'dir. Allah ona apaçık bir hidâyet verdi. Râfizîliği şiddetle inkâr edip, Râfizî olduğu dönemlerde yaptığı hac, kıldığı namaz ve tuttuğu oruçları kazâ etmek amacıyla Hicaz'a gitti. Allah onu bu gâyesinde muvaffak kıldı. Ona Medine'de bir ölüm ve Bâki'de de bir mezar ihsân etti."[1057]

Mahdûm hidâyete erenlerden birçok kimseyi zikretmek istediğini fakat Râfizîlerin onlara zulmetmesinden korktuğundan onları gizleme gereği duyduğunu belirtir. Bu konuda Allah'ın şâhidliğinin yeterli olduğu belirli bir şahıs veya kısımla sınırlamadan Râfizîleri, sahâbeye sövenleri ve hevâ ve bid'at sahiplerini lanetleme, Râfizîlere benzeyecek kadar çokça yapılmadıkça yasak olmadığını hatta bunun, büyük sıddıkların ve sâlih âlimlerin şiârı olduğunu söyler.[1058]

Mahdûm müminlerin emiri İmam Ali'nin *Nehcu'l-belâğa* eserinde bu konuyla alâkalı söylediği sözlerin, âkibeti mutlu olan insan için en kuvvetli delillerden olduğunu belirtir. Zira Hz. Ali'ye göre, sahâbeye özellikle de en ihlâslılarına söven biri, güzel bir sondan ve temiz bir cibilliyetten mahrûm olmuş, kasvetli bir tabiat ve çirkin bir karakterle vasıflanmıştır. Bu kişiler temiz bir cibilliyet yerine kasvetli bir fıtrata sahip olmuş ve zelil bir zümre içinde yer almışlardır.

Mahdûm, Şâir er-Rızâ'nın Hz. Ali hakkında şu nakilde bulduğunu belirtmektedir.

"Hz. Ali Sıffîn Savaşı'nda taraftarlarından bazılarının Şam halkına-Muâviye taraftarları-sövdüğünü ve onları kötülediklerini gördü. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Benim sizin için en kerih gördüğüm şey söven bir topluluk olmanızdır. Ancak siz onların işledikleri amelleri vasfetseydiniz ve hallerini zikretseydiniz sözleriniz daha isâbetli, ileri sürdükleriniz daha beliğ olurdu. Şâyet onları sövme yerine; "Allah'ım! Kanlarımızı ve kanlarını dökme! Bizimle onların arasını ıslâh eyle!" deseydiniz daha iyi olurdu."[1059]

[1056] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 165b.
[1057] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 163b.
[1058] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 166a.
[1059] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 166b.

Yine Hz. Ali Hz. Osman'ı öldürenlere ve Muâviye'nin ashâbına sövenlere karşı şöyle demektedir: *"Onlar bizim kardeşlerimizdir, ancak bize haksızlık ettiler."* [1060]

Mahdûm, bunun sahih ve inkâr edilemez olduğunu çünkü onlara göre, bu kişinin söylediklerinin sıhhati Kur'ân-ı Kerim'den hemen sonradır. Zira Seyyid Rızâ onlara göre, ikinci masumdur. Bu söylediği şeyler, takiyyeye de hamledilmez. Çünkü insanlar, onun heybetinin ateşinde erimekte ve gücünün karşısında yok olmaktadır. Aynı zamanda, sahâbe olmayan ve Hz. Ali'ye karşı savaşan Muâviye askerlerinin de Müslüman olduğu anlaşılır. Böylece fesatçı et-Tûsî'nin *et-Tecrîd* adlı eserde söylediği sözlerin yanlışlığı da ortaya çıkar. Zira o şöyle demektedir: "*Hz. Ali'yle savaşanlar kâfirdir.*"

Mahdûm, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in hâs ashâbı, sevdiği büyük kimseler ve damatları hakkında inancı ne olabilir ki? Sorusuna karşı ise şunların söylenebileceğini belirtir:

> *"Hz. Ali'nin onlara sövmeyi çirkin görmesi, onların Müslüman olduklarına delil olmaz; senin dediğin şey buradan anlaşılmaz. Derim ki: Sadece bundan delil getirilmemiştir. Başka bir mukaddime ile beraber değerlendirilmiştir. Bu daha uygundur. Mü'min ile kâfir arasını ıslâh için duâ etmek âlimlerin örfünden bile yokken, ilmin kaynağı ve şehrinin kapısının yanında nasıl olsun. Aksine onlar, mü'min olan iki tâifeye de duâ etmeyi âdet edindiler. Kâfir için ettikleri bedduâ ise azap ve cezâdır. Me'sûrât'ı inceleyen birisine bu dediklerim âşikârdır. Şöyle ki; Allah'ım, insanları sana ulaşan yoldan alıkoyan Ehl-i Kitap kâfirlerine azap eyle. Allah'ım, mü'mün erkek ve kadınlara mağfiret eyle, aralarını ıslâh et. Zeki biri bilir ki, Allah'ın şu kelâmı dediklerimi teyid eder: "Mü'minlerden iki grup birbiriyle savaşırsa, aralarını ıslâh edin."[1061] Hakkın sesi kapı eşiğinden geliyor ancak evin içindeki tembel bir sağırdır."*[1062]

Yine Mahdûm, konu ile alakalı bir hadisite Hz. Peygamber'in şöyle dediğini kaydetmektedir. "*Bir adam devesinin üzerinde Hz. Peygamber ile beraberdi. Devesini lanetleyince, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ey Allah'ın kulu, lanetli bir deveyle bizimle birlikte yürüme."*

Mahdûm, nakledilen bu olaydan basireti açık olan birinin Hz. Peygamber'in mürüvvetine bakarak lanetten dolayı elem çekmeyen bir hayvanın dahi lanetlenmesinden rahatsız olurken, söyleyene geri döneceğini bilmelerine rağmen Allah'ın rahmetinden uzak olmaları için onlara bedduâ edilmesinden kesinlike elem hisseden ve tek amaç ve gâyeleri Allah olan, O'nun dostlarını lanetleyene karşı oluşacak rahatsızlığı düşünüp ibret alması gerektiğini aktarır."[1063] Yine Mahdûm, burada zikredilmesi gereken, konunun özünü

[1060] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 177a.
[1061] el-Hucurât 49/9.
[1062] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 167a.
[1063] el-A'lâ 87/10-12.

barındıran ve kendisi ile hak nûru arasında bir perde bulunmayan kişiyi doğru yola ileten *İhyâ* eserinden bir pasaj aktaracağını söyler ve konuyla alakalı bilgiyi şöyle aktarır.

> *"Şahıslara lanet etmek tehlikelidir. Öyleyse bundan uzak durulsun. Başkaları bir yana meselâ İblis'i dahi lanetlememek ise tehlikeli değildir. Denildi ki: Hz. Hüseyin'i öldürdüğü veya öldürülmesini emrettiği için Yezîd'i lanetlemek câiz midir? Dedik ki: Bu durum hiç sâbit olmamıştır. Lanetleme bir yana, sâbit olmadıkça Yezîd'in Hz. Hüseyin'i öldürdüğünü veya öldürülmesini emrettiğini dahi söylemek câiz olmaz. Zira bir Müslüman'a, kesin olmadıkça büyük günahlardan birini nispet etmek câiz değildir. Evet, İbn Mülcem Hz. Ali'yi, Ebû Lü'lüe de Hz. Ömer'i öldürdü demek câizdir. Zira bunlar mütevâtir olarak sâbit olmuştur."*[1064]

Mahdûm'un yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere bir Müslümanın, tahkik edilmedikçe fısık veya küfürle suçlanamayacağı ve bunun câiz olmayacağıdır. Zira Hz. Peygamber "*Hiç kimse bir başkasına kâfir veya fâsık demesin. Şâyet ithâm altında bırakılan kişide bu sıfatlar yoksa o söz sahibine döner.*" demektedir. Yine o, şöyle buyurdu: "*Bir kişi diğerinin kâfir olduğuna şâhidlik ederse bu, ikisinden birine döner. Eğer o kimse kâfirse dediği gibidir, aksi takdirde onu tekfir etmesinden dolayı kâfir olur.*" Mahdûm'a göre bunun manası, onun Müslüman olduğunu bilerek tekfir etmesidir. Eğer bir bid'at veya başka bir sebepten kâfir olduğunu zannederse, bu kişi kâfir olmaz, ancak hatâ etmiş olur. Mu'az b. Cebel, Hz. Peygamber'in kendisine şöyle dediğini aktarmaktadır.

> *"Müslüman birine sövmeni ve âdil bir imama isyân etmeni yasaklıyorum. Ölünün arkasından konuşmak ise bundan daha şiddetlidir." Mesrûk da konu hakkında şöyle demektedir. "Hz. Aişe'nin yanına girdim. Filan kişi -Allah ona lanet etsin- ne yaptı? Deyince, öldü dedim. Allah ona rahmet eylesin, dedi. Bunun üzerine ona, bu nasıl oluyor? Dedim. Cevaben bana dedi ki: Hz. Peygamber bana şöyle buyurdu: Ölülere sövmeyin. Onlar önceden hazırladıklarına ulaştılar" Yine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ölülere sövüp, dirileri incitmeyin." Başka bir hadis şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Beni, ashâbımı, kardeşlerimi ve damatlarımı koruyun. Onlara sövmeyiniz. Ey insanlar! Bir kişi vefât edince, onu hayırla yâd edin."*[1065]

Yine Ebû Said el-Hudrî (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: *"Benim ashâbıma sakın kötü söz söylemeyin, şâyet sizden biri Uhud kadar altın infâk etse onlardan birinin bir müd (ölçeklik) infâkına ulaşamaz, hatta nasîfine (yarısına) bile ulaşamaz."*[1066]

Mahdûm, "*Hz. Hüseyin'i öldürene veya öldürülmesini emredene Allah lanet etsin demek câiz mi?*" sorusuna karşı doğru olanın, "*Hz. Hüseyin'i öldüren kişi tövbe etmeden ölmüşse Allah ona lanet etsin, demenin doğru olacağını*" söyler. Ona göre Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'yı öldüren Vahşî, onu kâfirken öldürmüştür. Sonra küfürden ve adam öldürmeden tövbe etmiştir. Dolayısıyla onu lanetleme câiz değildir Yine Mahdûm birini öldürme, küfür seviyesine ulaşmayan büyük günah olduğunu eğer lanet

---

[1064] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 167a.
[1065] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 167b.
[1066] Mahdûm, Kitâbu'n-*Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 177b.

getirilirken, tövbe ile takyîd edilmeyip olduğu gibi bırakılırsa bunda tehlike arzedeceğini susmada ise herhangi bir tehlike bulunmayacağını belirtir.[1067]

Mahdûm, bunu zikretmesinin sebebini ise insanların lanetlemeyi hafif görmeleri ve dillerini buna alıştırmaları olarak belirtir. O, mü'minin lanetçi olmaması ve küfür üzere ölenlerin dışındakilere lanet edilmemesi gerektiğini savunur. Ancak belirli şahıslara değil de yukarıda bahsedilen vasıflarla nitelenenlere lanet edilebilir görüşündedir. O, lanetleme yerine dilin Allah'ın zikriyle meşgûl olmasının şayet bu olmayacaksa sükût etmesinin dahâ evlâ ve selâmetli olacağını kaydeder.[1068] Mahdûm lanetleme konusunda Mekkî b. İbrâhîm'in şöyle dediğini aktarmaktadır:

> *"İbn 'Avn'ın yanındaydık. Orada, Bilâl b. Ebû Burde anıldı. Bunun üzerine onu lanetlemeye ve kötülemeye başladılar. İbni 'Avn ise bu olanlar karşısında suskundu. Dediler ki: Ey Ebû 'Avn! Biz onu sana yaptıklarından dolayı anıyoruz. İbn 'Avn dedi ki: Kıyâmet gününde amel defterime yazılabilecek iki cümle vardır. Bunlar: Lâ ilâhe ilellâh ve Allah falanca ve filancaya lanet etsin cümleleridir. Defterime Lâ ilâhe illellâh cümlesinin yazılması, Allah filancaya lanet etsin yazılmasında dahâ sevimlidir. Bir adam Hz. Peygamber'e şöyle dedi: Bana tavsiyede bulun. Hz. Peygamber ona, lanetçi olmamanı tavsiye ediyorum, buyurdu. İbn Ömer şöyle dedi: Allah'ın en nefret ettiği kulları, çokça lanet ve ta'n edenlerdir. Bazıları şöyle demiştir: Bir mü'mine lanet etmek, onu öldürmek gibidir. Bunu rivâyet ettikten sonra Hammâd b. Zeyd, bu merfu' bir hadistir desem, hatâ yapıp yapmadığımı düşünmem. Ebû Katâde'nin şöyle dediği nakledilmiştir: Kim bir mü'mini lanetlerse, onu öldürmüş gibidir.*[1069] *Bu, Hz. Peygamber'e dayanan merfu' bir hadis olarak da nakledilmiştir. İnsana kötülüğü için duâ etmek de lanet etmeye yakındır. Öyle ki zâlime dahi bu tür dua etmek uygun değildir. İnsanın, Allah sağlık sıhhat ve selâmet vermesin, vb. sözleri söylemsi bunun örneklerindendir. Bütün bunlar zemmedilmiştir. Haberde şöyle geçmektedir: Mazlûm, kabul edilinceye kadar zâlime bedduâ eder. Sonra bu durum, kıyâmet gününde zâlimin onun yanında faziletli olmasına yeterli gelir."*

Mahdûm, konu ile alakalı Farsça şiirlerinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

اي كه بكشادِءه بلعن زبان لعن خود ميكني يقين ميدان Lanet okuyan kişi emin olsun ki o laneti kendine dönecektir.[1070] لعن باشد نشان ناداني بنود شيوِءه مسلما ني Lanet Müslümanlığın göstergesi değil aksine cehaletin belirtisidir. كفت بسيار لعن مؤمن نبسيت بجدا ورسول موقن نيست Çokça lanet okuyan kişi Allah'a ve Peygamber'e inanmayan kişidir. داده حق مرترا زبان فصيح كه كني كاه حمد وكه تسبيح Allah bu güzel dili zikir ve şükür için verdi. نه كر خزارت زبان شوديدا كه آنراز جهل وناداني بسخنهاي زشت جباني Cehalet yolunda çirkin sözler kullanmak için vermedi. بزبانهاي مختلف كويا Binlerce dile sahip olsan bile. قوت نطف حمله تابابد شوداز قّوت خدا ممتد Allah sana güç vermese o dilleri kullanamassın. جمله دايم كنند ذكر اله دل مؤمن بذكر شان آكاه Sahip olduğun bu dillerin sürekli Allah'ın zikriyle

[1067] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 168a.
[1068] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 168a.
[1069] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 168b.
[1070] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 166a.

meşgul olması lazımdır. كام نيست جريكز بان تراد ركام عمر چون عمر مو راي نا Hâlbuki senin sadece bir dilin ve karınca gibi kısa bir ömrün var.” [1071]

Mahdûm hakikat bu iken insanoğlunun sabahtan akşama kadar dilini gereksiz yere kullanması akıl karı iş olmayacağını belirterek lanetlemeyi sürekli yapan Râfizîlere ağır sözler sarfetmekte ve Farsça şiirlerine şöyle devam etmektedir: حال درمسا وصباح نيست ذكرت بغير هزل ومزاح باچنينBuna rağmen sen sabahtan akşama kadar dilini gereksiz yere kullanıyorsun. نشد اين هم پسنداي بدكيش كردِءه طعن ولعن شوِءه خويش Ey dinsiz sen bunlarla yetinmeyip hep lanetleyici ve aşağılayıcı sözler kullanıyorsun. باز طعن اهل صفا لعن پاكان بندكانُ خدا Haddini aşıp Allah'ın yüce ve temiz kullarına mı lanet okuyorsun. بست بو جهل دم زشتم وسباب توهمان درمذمت اصحاب Ebû Cehil gibi biri küfür ve laneti bırakmasına rağmen sen hala sahâbeye dil uzatıyorsun. عرض مؤمن زطعن كافر حبست وز زبانت زن رسول نرست Artık kâfirler bile müminlere küfretmekten vazgeçerken sen hala Peygamber'in eşine dilini uzatıyorsun. هنون دهنت پرزخاك اي بدروز نشدي نادم از فضول Ey bedbaht; Allah canını alsın bu davranışlarından ötürü hala pişman olmadın mı?” [1072]

Mahdûm’a göre çokça lanet okuyan kişi Allah’a ve peygamber’e inanmayan kişidir. Allah’ın bu güzel dili cehalet ve çirkinliklerde kullanılmak için değil onu zikredip şükretmek için verdiğini söyler. Binlerce dile sahip olunsa bile Allah kişiye güç ve kudret vermediği sürece dilini kullanamayacağını, sahip olunan dillerin sürekli Allah’ın zikriyle meşgul olması gerektiğini zira insanın sadece bir dilinin ve karınca gibi kısa bir ömrünün olduğunu söyler. Hakikat bu iken insanoğlunun sabahtan akşama kadar dilini gereksiz yere kullanması akıl karı iş olmayacağını belirterek lanetlemeyi sürekli yapan Râfizîlere şu ağır sözleri sarfetmektedir:

> *“Ey dinsiz sen bunlarla yetinmeyip hep lanetleyici ve aşağılayıcı sözler harcıyorsun, Haddini aşıp Allah’ın yüce ve temiz kullarına mı lanet okuyorsun? Ebû Cehil gibi biri küfür ve laneti bırakmasına rağmen, sen hala sahebeye dil uzatıyorsun, Artık kâfirler bile mü’minlere küfretmekten vazgeçerken sen hala Peygamber’in eşine dilini uzatıyorsun, Ey bedbaht; Allah canını alsın bu davranışlarından ötürü hala pişman olmadın mı?”*[1073]

Mahdûm özür başlığı altında nehyî gerektirmesine rağmen neden Yezîd ve onun gibilerine lanetlemeyi câiz kılıyorsun sorusuna karşı, kendisinin bunu mutlak anlamda zikretmediğini, sâlih kimselere lanet etmenin ya da lanetlemeyi kâfirlere de olsa slogan haline getirmenin nehyinden bahsettiklerini, sadece fâsıka hatta kâfire çok olmadıkça lanet etmeyi câiz kıldıklarını belirtmektedir. O, kendisinin ve bütün annelerinin Hz. Fatıma’nın soyundan geldiğini dolayısıyla utanmadan, âlimler arasında ihtilâflı olan Ehl-i Beyt düşmanlarını lanetleme hususunu nasıl olurda câiz kılbileceğini belirtmektedir. Hatta kendisine düşenin câiz kılmayanı dahi sevmemesi olduğunu söyler.[1074]

Mahdûm, müteahhirîn Şâfiîlerin yaptığı gibi Yezidi kötülememe konusunda aşırıya

---

[1071] Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 168b.
[1072] Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 169a.
[1073] Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 169a.
[1074] Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 169b.

gidenlerin durumu nasıldır? Sorusuna ise şöyle cevap vermektedir:

> *"Eğer onlar bu konuda Huccetu'l-İslâm'a tâbi oldular denilirse, onun diliyle konuşmamışlardır ve gönlündeki sırrına da muttalî değillerdir, öyleyse bu durum onlara olan sevgimizin engellenmesini önlemez, deriz.*[1075] *Âriflerin örfünü bilen kimse için kuşkusuz İmam Gazzâlî'nin amacı, mü'minleri yaratıldıkları amaçtan gâfil olmamalarını sağlamaktır. Zira Allah şöyle buyurmaktadır: "Ancak ben cinleri ve insanları bana ibâdet etsinler yani beni tanısınlar ve bilsinler diye yarattım." Bunun açıklaması şöyledir: Gâlip olan nefisler, ta'n ve sefihlikle meşgûldür. Eğer onu sıkıştırır ve çıkış kapılarını tümüyle kapatırsan daha sonra gelecek olan azaptan korunmuş olur. Eğer kapılardan birini dahi açarsan onun yardımıyla diğer bütün kapılar açılır ve mârifeti istemek yerine sefihlik peşinde koşar. Hatta rahmeti hak edenlere dahi lanet etmeye başlar. Böylece noksanlığı tamamlanır ve ateşi alevlenir. Nefis tabîbleri, helâka sürükleyen hevâ hastalığından nefsin sağlığını korumak için çalıştılar. Âlimlerin ittifâkıyla Huccetu'l-İslâm da bu tabiplerin en beceriklisi ve en mahâretlisidir. Kim çoğu irfânî gâyelerde onun izinden giderse Yezîd'e, hatta Firavun ve benzerlerine dahi lanet etmenin nehyedilmesini iyi bulur. Ben, lanetlenen şeytan da olsa lanet edeni ve Rahman'ı unutup İblis'e tâbi olan kişiyi lanetlemenin cevâzını nefyedeni sevmem. Kâfirlerin kalacağı yer ne kötüdür! Hatta Allah'ın ve Rasulullah'ın kâfir olarak öldüğünü haber verdiği kimseye lanet etmenin cevâzına inanmayanı tekfir ederim. Ancak Melekûtî ruhların tabibleri olan İmam-ı Gazzâlî ve benzerleri gibi âriflerden olan maslahât ehli birisi İslâmî bir maslahat gâyesiyle bunu yaparsa müstesnâdır."*[1076]

Mahdûm, İlâhi gizli ilimlerin kokusunu ömründe bir defa olsun almayan, fer'î zâhirî veya kelâmî meselelerin yarısını bile bilmeyen bir kimse Yezîd'i lanetlemeyi nehyederse onun Ehl-i Beyt sevgisinden yoksun olduğunun bir göstergesi olacağı kanaatindedir. Ona göre onları dost edinen ve değerini bilen bir mü'min o kimseyi sevmez.[1077] Mahdûm, Hz. Hüseyin'in katili olan ve bundan ötürü lanetlenen Yezid b. Muâviye hakkında ise şunları kaydetmektedir:

> *"Zikredilen kâfir hakkında, munâfık olduğuna ve husumette kararlılık gösterdiğine dâir çokça rivâyetler nakledilmiştir. Hz. Hüseyin'in başı, huzuruna getirildiğinde elindeki sopayla onun mübârek dişlerine vuruyor ve keşke büyüklerim Bedir'de buna şâhid olsalardı… gibi sayılamayacak kadar küfür içeren sözler söylüyordu. Az önce dediğimiz gibi şer'î maksat olmadan, onun imanına ve onu lanetlemenin câiz olmadığına dâir hüküm vermek imanın zayıflığındandır. Kâfir olduğuna dâir kesin olan delil, zünnâr takan bir kimsenin şehâdet getirse, namaz kılsa, oruç tutsa ve Mustafâvî ibâdetlere dalsa bile ümmetin icmâsı ile kâfir olacağıdır. Zira zünnârı*[1078] *takmasıyla, Hz. Peygamber'in getirdiğine iman etmediğini ve İslâm'ını açığa vurmadaki munâfıklığını ortaya çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'in parçası, gönlünün reyhânesi, İslâm'ın iftihârı, milletin süsü, Arş'ın küpesi, diğeri kitap olan sakaleyn'den biri, cennet gençlerinin efendisi, meleklerin hizmet ettiği, Arş'tan Ruhu'l-Kudüs'ün inip beşiğini salladığı, nesebi, ilmi ve zühdüyle mukarrabinden üstün olan Hz. Hüseyin'in öldürülmesi zünnârın takılmasında daha mı az kötüdür? Öldürülmesini emreden bu kişi, âlemlerin Efendisi olan Dede'sinin dişlerini kıranın ve amcası Hz. Hamza'nın ciğerini yiyenin soyunda gelmektedir. Şeytan'ın şehvetleri ve nefsânî ameller ile meşgûl olmuş, her zaman sarhoş kalmış ve kendisinden hiçbir iyilik nakledilmemiştir. Böyle zavallı birine bağnâzlık yapmak kötülük ve yozlaşmadan başka bir şey ortaya çıkarmaz. Böyle biri onun kötü inancına ancak inatçılık ve bağnazlıkla bağlanmış olabilir.*[1079]

[1075] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 169b.

[1076] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 170a.

[1077] eş-Şûrâ 42/23.

[1078] Zünnâr Süryanice asıllı bir kelime olup, gayri müslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemerdir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572-574.

[1079] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 170b.

Mahdûm, İslâm'ın başlangıcından bu güne kadar Râfizîlerin hep zayıflık ve zillet içinde olduğunu ifade eder. Meclislerde, toplantılarda ve mescitlerde sahâbelere yönelik lanetleme durumunun o zamana kadar gerçekleşmediğini belirtir. Bu şekilde sahâbeye lanet etmenin ilk olarak I. Şâh İsmâil tarafından ortaya çıkarıldığını kaydeder. Ancak Şâh II. İsmâil (Allah onu onlarla birlikte haşr eylesin) bunu kaldırmak istemişse de buna gücü yetmemiştir. Mahdûm'a göre bu isteği değerli ve açık bir kerâmet olarak kabul edilir. Râfizîlerin çevresinde olmasına rağmen böyle bir talebin sadece büyük bir veli tarafından yapılabilmesinin mümkün olduğunu vurgular.[1080] Mahdûm sözlerine şu Farsça şiir ile devam etmektedir:*امت احمد ازميان امم باشد ازجمله افضل واكرم* *Bütün ümmetler içerisinde Hz. Peygamber'in ümmeti en faziletli ve üstünüdür."*[1081]

Mahdûm ta'n etmeyi kötü bir ağacın semeresi olarak görür. Lanet etmeyi de kötü bir nefsin neticesi olduğunu belirtir. Ona göre mutmain nefse sahip olan kimse, ta'n etmekten kendini alıkoyar, tesbih etmeyi lanetlemeye tercih eder. Ta'n edilen ve lanetlenen kimse ise sevaptan başka bir şey elde etmez.[1082]

Mahdûm'un yukarıda sövme ve lanetlemeler hakkında yapmış olduğu geniş izahatlar şunları göstermektedir. Hak etmediği sürece kimsenin lanet edilmemesi ve sövme denen çirkin söylemlerden olabildiğince uzak durulmasıdır. Zira takvayı kendine rehber edinen Müslümanın şiarı bu olsa gerektir. Bu da İslâm'ın genel prensiplerine ve itidale davet etmesiyle doğrudan uzlaşmaktadır.

3.3.19. Teberrâ-tevellâ meselesi

Teberrâ (تبري) ve tevellâ (تولي) sözcükleri Arapça kelimeler olup iki zıt manayı ihtiva ederler. Kelime olarak hastalıktan kurtulup şifa bulmak; sevilmeyen biriyle ilgi ve alakayı kesip ondan uzak durmak[1083] anlamındaki "ber" kökünden türeyen ve aynı anlama gelen teberrînin zıttı "sevmek, severek bağlanmak" manasına gelen velâyet kökünden türeyen tevellîdir.[1084] Tevellâ, vela sözcüğünden türemiş olup birini dost edinme sevgi duyma anlamındadır.[1085] Bu iki kelime Farsça'da teberrâ (nefret) ve tevellâ (sevgi)

[1080] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 180b.
[1081] Mahdûm, Kitâbu'n-*Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 181a.
[1082] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 8b.
[1083] Ebû Abdillah Muhmmed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefatihu'l-ğayb*, trc. Lutfullah Cebeci, (İstanbul: Huzur Yayınları, 2002), 401.
[1084] Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Kum: Edebû'l-Havza, 807/1405), 406-407; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, "vly", *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (Mısır: Matbaatu'l-Hayriyye, 705/1306), 113.
[1085] İbn Manzûr, "bre", 2/46-48.

şeklinde kullanılır.[1086] Istılahta ise, teberrî, İmâmiyye Şîası'nın devlet başkanlığı konusunda kendileri gibi düşünmeyen kişi ve guruplarla ilişkiyi kesmek, tevellî ise, siyasi hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünenlerle dost ve arkadaşlık içinde bulunmak demektir. Başka bir deyimle tevellâ, Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i sevmek, onları sevenleri sevmek ve dost edinmektir. Teberrâ ise, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt düşmanlarına düşman olmak ve onlardan uzaklaşmak demektir. Kur'an'da tevellâ kelimesi yetmiş dokuz âyette geçmektedir.[1087] Kur'an ve hadislerin dışında Şiî kaynaklarda da bu konunun işlendiği görülmektedir.

Hâricîler, başta Hz. Ali ve kendileri gibi düşünmeyenlerden ilgi ve alakalarını kestiklerini ilan ederek teberrî anlayışını yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Sevilen kimselere yakınlaşma anlamında tevellânın ilk temsilcisi Yezidiyye'dir.[1088] Bu durum İmâmiyye Şîası'nda farklı aşamalardan geçerek onlarda bir prensip haline gelmiştir.[1089] Kaynaklarda Hz. Ali ve düşmanlarından ilk teberrî eden ve küfre düştüklerini iddia edenin Abdullah b. Sebe olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim o, ilk iki halifenin Allah tarafından Hz. Ali'ye bahşedilen hilafeti gasp ettiklerini, dolayısıyla her ikisinin küfre düştüklerini ve onları düşman edinmek gerektiğini dile getirmiştir.[1090] Abdullah b. Sebe ve taraftarlarının ilk iki halifeden uzaklaşmaları dinî ve siyasî olmakla birlikte, başta Muâviye olmak üzere Emevîlere karşı takınılan teberrâ duruşu da tamamen siyasîdir. Teberrânın ilk üç halife ile Muâviye ve taraftarlarını kapsayacak şekilde genişletildiği söylenebilir.

Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar neticesinde birbirlerine karşı ithamlar devam etmiş, bir taraftan Hz. Ali muhaliflerinin küfre girdiği ileri sürülürken diğer taraftan onun ve taraftarlarının idarede yetersiz oldukları ifade edilmiştir.[1091] Bunlar vuku bulurken Hz. Ali taraftarları, Hz. Muâviye ve yandaşlarıyla alakalı teberrîlerini siyasi propaganda aracı tarzında kullanma yoluna gitmiş, ilk iki halifeye yönelik teberrîlerini, onların Hz. Ali'ye Allah tarafından verilen hakkın kullanılmasına engel olmaları iddiasına dayandırmaktadır. Yine imâmi müelliflere göre

---

[1086] Mustafa Öz, "Teberrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınlar, 2011), 40/214.

[1087] Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'a'ni'l-Kerim*, trc. Ahmed et-Tayyib, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1408/1988), 932-933.

[1088] Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 115.

[1089] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-Musallîn*, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 103.

[1090] Sa'd b. Abdullah el-Aş'rî Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Muhammed Cevat Meşkûr, (Tahran: Müessesei Matbuat-ı Atai, 1382/1963), 20; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 19.

[1091] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 103

velâyet dinî bir prensip olarak ön plana çıkarılırken teberrî bu prensibin içinde mütalaa dilmiş ve zaman içerisinde teberrî imanın asli bir unsuru olarak ileri sürülmeye başlanmıştır.[1092]

İmâmiyye Şîası, teberi ve tevellî konusundaki düşüncelerini Gadîr-i Hum'da Hz. Ali için söylenen hadislere dayandırmaktadır. Hadiste ifadesi geçen "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır. Allah Ali'yi seveni sever, ona karşı çıkanı cezalandırır; Allah'ın velilerini sevmek ve onun düşmanlarından uzaklaşmak kâmil imandandır."[1093] Hz. Ali'yi sevmeyen ve onun düşmanlarıyla alakasını kesip düşman olmayanın imanı makbul değildir. Bu uygulama ilk etapta Hz. Ali için uygulanırken daha sonraki dönemlerde genişleyerek Hz. Ali'nin aile fertleri ve neslinden gelen imamlar için de uygulanmaya başlanmıştır. İmâmiyye Şîası'na göre teberrî edilmesi gerekenler ilk üç halife ile Hz. Aişe başta olmak üzere Cemel Vakası'nda Hz. Ali'ye karşı çıkanlar, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'nin tarafında yer alanlar, Tahkim münasebetiyle Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş'arî ayrıca Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı mücadele eden Hâricîler ve onlara destek verenlerdir. Bunu yapmak dinî bir vecibe olarak da görülmüştür. Fiilen teberrî edip alakaların kesilmesi mümkün olmadığı durumlarda kalben buğz etmekle beraber takiyye ile haraket etmek de mezhebin benimsediği hususlardandır. Yine onlara göre teberrî, müminin zorunlu on görevinin dokuzuncusu olarak belirtilmiştir.[1094] Ahirette kurtuluşun göstergesinden iki önemli ilkelerdendir.[1095] Teberrî İslâm'ın beş esası arasında sayılmakta ve ehl-i iman olmanın birincil şartı olarak sunulmaktadır.[1096] Teberrâ duruşu sergilemeyen imamların arkasında namaz kılmayı caiz görmemişlerdir.[1097] Bu inancı paylaşmayan düşmanlardan teberrî dinî bir vecibe olup, Hz. Ali ve imamlardan teberrî ise, büyük bir günah ve suçtur. Çünkü ilâhî nas ile tayin edilen imamlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olduğundan teberrî Allah'tan teberrîdir.[1098]

1092 Öz, "Teberrî", 214.

1093 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, (Beyrut: Dârü't-Teârüf, 803/1401), 2/18-24.

1094 Berki, Ahmed b. Muhammed b. Halid, *Kitâbu'l- Mehasin*, nşr. Celaleddin el-Hüseyni, (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1369/1950), 1/13; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu'l-Hisal*, nşr. Hasan el-Harsân, (Necef: y.y., 1390/1971), 402.

1095 Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Tâki b. Maksud Ali el- *Bihâru'l-envâri'l-câmiatu li düreri ahbârl'l-eimmeti'l-ethâr*, 703.

1096 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Usûlmine'l-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî, (Beyrut: Dârü Sa'b-Dâru't-Teâruf, 1401/1981), 2/1822; Meclisi, *Biharu'l-envâr*, 7/704-717; Brown, *Şîa'da Hadis*, 146.

1097 Brown, *Şîa'da Hadis*, 150.

1098 İbn Babeveyh, *"Men lâ yahduruhu'l-fâkîh",* 466-480.

Mahdûm, İmâmiyye'nin teberrî ve tevellî anlayışını şöyle eleştirmektedir: Tevallâ-Teberrâ, Şîa'da Allah ve Resulünün yanı sıra Ali b. Ebi Talib, imamlar ve onları sevenler ile sevmeyenler ile sınırlandırılırken, Sünnî gelenekte bu iki kavram Allah, Hz. Muhammed ve müminlerdir. Dolayısıyla Şîa'nın bu iki kavramı sadece Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve imamlarla sınırlandırarak ortaya koyması Kur'an'ın genel sevgi ve nefret anlayışıyla tam manasıyla mutabık değildir. Zira İslâm tevhit merkezli bir din olduğundan, Müslüman bir kimsenin, herhangi bir kişi veya eylemi sevme ya da nefret etmedeki önceliği ve takip edeceği yol, Allah merkezli olup, O'nu ve O'nun sevdiklerini sevme ve nefret ettiklerinden de nefret etme olacaktır. Mahdûma göre, kişi tüm hayatını Allah'ın rızasını merkeze alan bir bakış açısıyla yaşamalıdır. Zira bu yaklaşım Kur'an'ın bakış açısıyla uyumluluk arz eden bir durumdur.[1099]

Mahdûm'un tevellâ ve teberrâ konusundaki görüşleri Ehl-i Sünnet çizgisine paraleldir. Zira âyet ve hadisler ışığında konu değerlendirildiğinde sevgi ve nefretin ölçüsü Allah ve onun Resulünün sevip sevmediği ile alakalıdır. Dolayısıyla Allah ve onun peygamber'inin sevdiğini sevmek ve sevmediğini de sevmemek esas bir yaklaşım olmalıdır. Kendi heva ve nefsine tâbi olup ölçüyü kaçırmak yani sevgi ve nefrette aşırıya kaçmak İslâm'ın tasvip ettiği bir durum değidir. Zira İslâm birçok şeyde olduğu gibi ifrat ve tefritten kaçınmayı ve orta yolu tutmayı emreder. Orta yolu tutmak birey ve toplumun huzur ve mutluluğu için vazgeçilmez bir durumdur.

3.3.20. İmâmiyye'nin tasavvufa bakışı

Tasavvuf yolunda nefis mücadelesini tamamlayıp kemale ermiş olanlara sûfî denilmektedir.[1100] Sufiyye, tasavvuf ehli kimseler, sûfîler anlamındadır. Bu kavramlara Hz. peygamber zamanında ve ondan hemen sonraki dönemlerde rastlanmamaktadır. Ancak Hasan-ı Basri'nin (öl. 110/728) Kâbe'yi tavafı sırasında bir sûfî gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediğini söylemesi[1101] bu kelimenin 1./7. yüzyılda bir unvan olarak kullanıldığını göstermektedir. Daha sonra bu unvan günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiştir. Ebû Hâşim el-Kûfî, Kilâb b. Cerî, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Sâlih b. Abdülcelîl, Câbir b. Hayyân ve İbrâhim b. Edhem'in müridi İbrâhim b. Beşşâr bu unvanla anıldığı bilinen ilk şahsiyetlerdir. Bu şahsiyetler sırf Allah rızasını kazanmak için şeytan, dünya ve

[1099] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 117/b; Harun Işık, Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu, *Bilimname* 38/2 (2019), 171-199.

[1100] Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakatü's-sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, (Kahire: y.y., 1372/1953), 10.

[1101] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr, (Kahire: y.y., 1960), 42.

nefisleriyle mücadele etmiş ve başkalarına hayatları boyunca da örnek olmaya çalışmışlardır.[1102]

Safevîler de tekkeden dünya saltanatına erişen ilk sufilerdendir. İmâmiyye mezhebini kullanarak halkla ortak bir duygu etrafında birleşmişlerdir. Ancak zaman içinde sufi özelliklerini kaybederek siyasallaşmış, o temiz yoldan ayrılmış ve sufiliğe karşı cephe almışlardır. İmâmiyye Şîası'ndan bazı Râfizîler sufilik uygulamasına karşı çıkmış ve reddetmişlerdir.[1103]

Mahdûm, onların bu reddedişleri konusunda *en-Nevâkid* eserinde şunları kaydetmektedir:

> *"Onları günaha götüren yanlış ve tutarsızlıklarından biri de sufiyyeyi inkâr etmeleridir. Öldürülen şeyhleri verdiği derslerde şöyle dedi: Bâtın sufiliği, haramdır. Onların arasında bâtınını temizlemeye çalışanların, erba'in zikri ile kendini sınırlandırıp zikreden kişinin vay haline! Dört yüzden fazla kişi onu öldürmek için bir araya gelir. Kimin murâkabe içerisinde olduğunu düşünürlerse ona Nakşibendi deyip öldürülmesini gerekli görürler. Kim sufiyye kitaplarını mütâlâa ederse, onlara göre bu, Tevrât ve İncîl ile amel eden kimse gibi reddedilmiştir. Tüm bunlardan dolayı onların kalplerinin kasvetli ve sert olduklarını görürsün. Eğer vicdanının aynası nûr cilâsıyla bin yıl parlatılacak olsa bile üzerindeki pasın iğne deliği kadarı temizlenmez. Eğer bunu inkâr edersen; kendisinde kerâmet ve saflık zannedilen bir Râfizînin adını zikret. Kendisinde bir saflık ve temizlik umulan ve kerâmet ehlinden olduğu şöhret bulan kimse hem bize hem de onlara göre Ehl-i Sünnet'tendir. Öyle ki onlar lanet okudukları müttaki ve sâlih insanların içlerinde ona da yer verir. Fadlallah el-İstirbâdî'nin durumu bir Râfizî vicdanının saf ve berrak olmasının mümkün olmayacağına en büyük delildir. Çünkü o, Necef el-Müşerref'in civârında yirmi yıl kadar kaldı. Herkes tarafından Râfizîlerin arasında en takvâlı, en zâhid, en âbid ve en âlimi olarak bilinirdi. Ta'n ve sövmeye meyli az olmasına rağmen, o süre içerisinde saf ve temiz Müslümanların zümresinden olduğuna dâir bir işaret görülmemiştir. Bunlar gibi örnekler çoktur. Bu gibi insanların hâli böyle ise artık başkalarının hâli nice olur? Selef-i sâlih yolunu takip eden ve ilk kırk hakkında cemâatten ayrılmayan kimsenin yolunu Allah açar. Hevâ ve hevesini takip eden ve buna bid'atini eşlik ettiren kimseye, kırk yıl değil dört yüz yıl sürse bile Allah yolu açmaz."*[1104]

Mahdûm, Râfizîlerin, sufilerin önderi olarak bilinen Hz. Ebû Bekir hakkında kalplerinde yanlış marifet olduğundan kalp gözlerinin kör olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre kendisini sufi olarak gören birinin başkaları hakkında güzel düşünmesi gerektiğini aksi takdirde kendi nefsini kandırmaktan başka bir işe yaramayacağını ve bunları birçok kitapta özellikle Râfizîlerin Ukûbâtı bölümünde de teyid eden örneklerin bulunduğunu ifade eder. Ona göre manevî melekût mârifetleri Râfizîlere açılması katî sûrette mümkün değildir. Zira onlarda görünen çok az manevî melekût marifetinin sadece şekilden ibaret olduğudur. Bu nedenle metâneti ve üstün yeteneğiyle övülen çok az faziletli şahsiyet ve akıllı âlim vardır. Mahdûm sözlerine devamla şöyle demektedir:

[1102] Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, 1 Cilt. (Kahire: y.y., 1379/1969), 366; İbn Nedîm, *el-Fihrist,* 498.

[1103] Hamidreza Mohammed Nejad, "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (Ankara 2015), 106-107.

[1104] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 113a.

"Ayrıca bu nâdir bulunan kimseler de kötü niteliklerle muhakkak kirlenmiştir. Nitekim putperestlerden ve müşriklerden oluşan Cengiziyye tâifesinin kılıçlarıyla kum taneleri kadar Müslümanın öldürülmesi için çalışan en-Nasîr et-Tûsî (öl. 672/1274)uyarıcı olarak yeter. Bunu yapmadaki sebep, tarih kitaplarının şâhid olduğu gibi onu büyük gösterecek en küçük şeyin dahi Abbâsi halifesinden sâdır olmasına tahammül edemeyip elem duymasıdır. Bunun yanında o, ömrünü sadece matematik ve tabiat bilimlerinden oluşan felsefeye harcamıştır. Derya olmasına rağmen Batlamyus'u (öl. 168 [?]) öven kimse var mıdır? Zira bu, dini ledünni ilmin yanında sadece bir katredir."[1105]

Mahdûm Râfizîler nezdinde en önde gelen şahsiyetlerinin bile sufilikle alakalarının olmadığı aksine içlerinde bunu suistimal eden sözde bilginlerin çok olduğunu belirterek onlar hakkında şunları kaydetmektedir:

"İsnâaşeriyye dışındakilerin kâfir olduğuna dair fetvâ veren ve Abbâsîler tarafından hac emirliği görevine getirilen Seyyid Murtazâ meşhûrdur. O, Şîa arasında şân ve şöhreti severdi. Kardeşi şâir Rızâ ise onun aksinedir. Zira onun sözlerinden Râfizîliği kabul etmediği, sadece (Hz. Ali'yi) daha faziletli gördüğü anlaşılmaktadır. İbn Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) ise, dinî ve dünyevî yücelik elde etmek için Hüdabende olarak bilinen Sultan Muhammed'in eşiğinde pervâneydi.[1106] *Vezir Sa'duddin es-Sünnî'ye yazdığı risâleden, onun için dünyanın âhiretten önce geldiği ve dininin hevâsına tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Mezheplerinde bu üçünden daha büyük yoktur. Onların arasında fazileti kendinde toplamış sadece dört beş kişi bulunur. Önceki önderlerinin durumu bu ise, câhil ve sapkın olan diğer âlimlerinin durumu nasıldır? Özellikle zamanımızda, onlar Şiîlikte aşırılığa gitmede öncekileri geride bırakmış; ilim tahsîl etmede ise onların çok gerisinde kalmışlardır. Hatta âlim kelimesini onlar hakkında kullanmak alay etmek ve dalga geçmektir. Bunlardan biri, kendisinden daha zekâdan mahrum kimsenin dünyaya gelmediği Abdullah et-Tüsterî'dir. O, hiçbir beşerin güç yetiremeyeceği şekilde ilim tahsîli ve takvâ terbiyesi elde etmek istedi. Babası Tüster'de kasaptı. Zikredilen gayretten sonra, Acem diyârında, Arap Irak'ında ve Âmili dağında itâat edilen biri oldu. Birçok âlim onun ictihâdlarına boyun eğdi. Allah'a yemin ederim ki, ömrü boyunca onun hassas meselelerden birini dahi tahkik ettiğini sanmam. İnsanlar onun adaletli olduğuna kesin kanâat getirdikten ve zikredilen memleketler onu taklîd ettikten sonra şaşkınlıkta, câhillikte ve hidâyetten sapmada onu zirvede gördüm."*[1107] *Yine onu şöhret, gurur ve riyâda, ayağından başına kadar battığını gördüm. Bundan şüphe ediyorsan onun mü'minlerin emiri, Hz. Hüseyin ve Rızânın kabirlerini ziyâretindeki ağlayışına bak. Onun bir gözü mukaddes türbeye bakarken diğer gözü ise onun huşuna bakıp aldanıyor musun diye sana bakmaktadır. Ben defalarca zikredilen üç mukaddes meşhedde de onu yazılan hâl ile gördüm. O, riyâ etmekle meşğûldü. İhlaslı olanlarınız böyle ise büyük evliyâlarınızı sormuyorum.*[1108]

Mahdûm, Şîa bilginlerinden Alaulmelik el-Maraşî'nin, cehâletinin katmerli olduğunu ve sufilikle bir alakasının olamayacağını belirtir. Ayrıca daha önce tekraren zikredilmiş olan Efdalü't-Tereke el-İsfahânî, yazılı olan kötü niteliklere sahip olmayıp; doğruluğa meyli, ilimle münâsebeti ve merhamete yakınlığı olsa bile fetâneti burhân ile safsatayı birbirinden ayırt edemeyecek kadar şaşırdığını söyler.[1109]

Mahdûm, her bid'atçinin donuk ve kusurlu olduğunu onların durumlarını kıyaslamak için bu konuda şu örneği verebileceğini belirtmektedir. O, bu konudaki müşahedesini şöyle aktarmaktadır:

[1105] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 113b.
[1106] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 114a.
[1107] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 114b.
[1108] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 116a.
[1109] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 115a.

"Her yıl, Ramazan ayının Kadir gecesinde bir şurtinin (polis) veya onun benzeri birinin yanında onların müctehidleri ve âdil kimselerden ileri gelenleri bir araya gelirler. Akşam'dan hemen önce Muhâcir ve Ensâr'a iftira atmaya ve daha önce zikredilenlere benzer kötü şeyler söylemeye başlarlar. Akşam ezanı okununca Hz. Fârûk'a sövmeye başlayıp, iftarlarını mazlûm ve yetimlerin malından açarlar. Akşam namazını imam gelinceye kadar geciktirirler. Şişinceye kadar karınları yemekle dolunca, sahâbe-i kiramı lanetlemeye ve onları İslâm'a milletinden çıkaracak sözler söylemeye devam ederler. Yemek yerken gerçekte acı elmadan daha acı olan çeşit çeşit tatlılar yerler. Zira bu tatlılara ve baldan yapılan yiyeceklere sahip olmak için kaç göz ağladı ve kaç ev yıkıldı. Yemek yerken bile konuşmaları, Allah'a, peygamber'e ve imamlara sadece yalan atmaktan ibârettir. Bütün bu yüklendikleri ağırlıktan sonra misafirlikte oldukları evden kardeşlerinin etlerini yemiş halde ayrılırlar. Çokça yiyip içtikleri ve konuştuları için, şeytan'ın sersemlettiği kimseler gibi evlerine girerler. Onlar yataklarına mut'a ile girerler ve gece boyu zinâ ederler.[1110] *Uykudan ancak güneş doğduktan sonra kalkarlar. Bir önceki gece gibi bir toplanma olması için geceyi beklerler. Şeytan'ın dahi şaşkın kaldığı bu ameller ile Kur'ân'ın indiği Ramazan ayını tamamlarlar. İslâm nûru kalplerinden ayrılıp kararmadıkça onlar rahat etmezler. Bu böyle bilindi. Harbî olan Râfizîden olağan üstü şeylerin sâdır olması mümkün mü? Sorusunun cevabı şudur: Riyâ'dan kurtulduklarını, rivazet yaptıklarını ve devamlı zikir ile meşğûl olduklarını kabul etsek bile, saflık ve sıdk kaynağı olan Hz. Sıddık-ı Ekber'e karşı olan nefretten kalplerini arındırmamış olmaları mümkündür. Sufilerden muhakkik olanları; yalan, riyâzet ve zikrin insanda meyve vermesine engeldir demişlerdir. Sayılamayacak kadar söyledikleri yalan ve iftirâlarla birlikle, Hz. Sıddık ve Hz. Sıddikâ'ya olan nefretleri, buna engel değil midir?"*[1111]

Yukarıdaki izahatlardan da anlaşılacağı üzere Mahdûm tasavvufa olumlu bakmaktadır. Zira tasavvufla alakalı olarak kaleme aldığı *Zahiratü'l-ukba fi zemmi'd-dünya* eserinde tasavvufu övmüş, sufiliğin gerçek manadaki şeklini desteklemiştir. Fakat sufilik namına ortaya konan bazı şeriata muhalif görüş ve eylemleri eleştirip reddetmiş, Ehl-i Sünnet ile bağdaşamayacağını savunmuştur.[1112]

Yine Mahdûm'un yukarıdaki ifadelerden İmâmiyye Şîası bilginlerinin cahaletlerinden kaynaklı tasavvufa karşı oldukları, tasavvuf ehlini yok saydıkları, ellerinden geldikçe önlerine set çekmeye hatta onları yok etmeye çalıştıkları ve tasavvufun temelinde yer alan batini durumu inkâr ettikleri bundan dolayı tasavvufun güzelliklerinden mahrum kaldıkları anlaşılmaktadır. Ona göre tasavvufi öğretilerden nasibini almamış bu kişilerin tasavvuf ehlini anlamaları ve onların almış oldukları hazdan haberdar olmaları mümkün değildir.

3.3.21. Bedâ meselesi

"Gaybi bir şeyin sonradan açığa çıkması, intikal ve değişime uğraması, kişinin bir mevzuda belirlenen birkaç görüşten birini tercih etmesi"[1113] anlamına gelen bedâ, (بدا) terim olarak terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını bildirdiği bir hadisenin

[1110] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 115b.
[1111] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 117b.
[1112] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 113a.
[1113] Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk, Abdulmuin el-Hafna, (Kahire: y.y., ts.), 25; Şeyh Mufid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Tashihu'l-i'tikâd*, (Kum: y.y., 815/1413), 65.

daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi"[1114] şeklinde tarif edilir. Başka bir ifadeyle levh-i mahfuzda yazılmış bir şeyi peygamber, imamlar ve velilere bildirerek değiştirmesidir.[1115] Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de yedi yerde sözlük anlamıyla geçmektedir.[1116]

Bedâ kelimesi ile birlikte en çok kullanılan terimlerden biri de "nesh"tir. Nesh bir mesele hakkında önceden verilen hükmün geçerliliğinin, daha sonra ortaya çıkan diğer bir nas ile kaldırılmasıdır.[1117] Bedâ ise Allah tarafından önceden verilen bir haberin değiştirilmesidir. Neshte hükmün kaldırılması söz konusuyken bedâ' da Allah'ın iradesiyle ilgili haberlerin değiştirilmesidir.[1118]

Bedâ, Şiî fırkalarına göre, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarında bir takım değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden bir terimdir. Bedâ fikri İmâmiyye'ye göre önemli bir akide ve öncelikle imâmet konusu ile ilişkili bir inanç meselesidir.[1119] Bedâ düşüncesi İmâmiyye'de İmâmiyyet nazariyesinin kendi içinde tutarlı bir anlam kazanması için vazgeçilmez bir inanç olmuştur. Bununla birlikte kemal, tamlık ve ilim sıfatlarıyla vasıflandırılmış imamların[1120] özelliklerine aykırı bir durum olduğunda bedâ fikri ile bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Onlar bedâ fikrinin Kur'an ve Sünnet'te temelleri olduğunu iddia ederek dinî geçerliliğini savunmuşlardır. Ayrıca bu öğretinin dinî önemi imamlardan nakledilen muhtelif rivâyetlerde vurgulanmaya çalışılmıştır. Onlara göre bedâyı inkâr etmek Allah'ın peygamberine yüklemiş olduğu sıfatları inkâr etmek anlamına gelir. Ehl-i Beyt mektebinin kader, kaza, ecel ve rızık düşüncesi üzerindeki bütün ayrıntıların yansıtılması yönünden önemli bir kavramdır. İmâmiyye'ye göre bedâ Ehl-i Beyt'e ait sırlardan ve gizli ilimlerdendir. Bedâya inanmak sûretiyle ifa edilen ibadeti başka hiçbir şeyle yapılamayacak kadar değerli sayarlar.[1121]

[1114] Muhammed b. Mukerrem, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: y.y., 1374/1955), 1/42. Tahanevi, Muhammed Ali, *Mevsuâtı Keşşafı Istılahatı'l-Fûnûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: y.y., 1416/1996), 1/313; Musevî el-Bahrânî, Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan, *Bahsu Havli'l-Bedâ*, (Beyrut: y.y.y, 1407/1987), 35-51; Kadri Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, (İstanbul: Evrensel Yayınları, 1995), 698-700.

[1115] Kâşifülgıtâ, *Aslu'ş-Şîa ve usûlühâ*, 178-180.

[1116] el-A'raf 7/152-153; ez-Zümer 39/47; Yûsuf 12/35; el-Câsiye 45/33; el-En'am 6/29.

[1117] İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 122.

[1118] Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

[1119] Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmâmet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 29-49.

[1120] Bk. Babaveyh, *Uyunu Ahbar-ı Rıza,* 113.

[1121] Sayın Dalkıran, *İran Safevî Devleti'nin Kuruluşu ile Osmanlı-İran İlişkilerinde Şiîliğin Rolü*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022), 13.

Şiî düşüncenin temel konularından biri olan bedâ fikri, muhalif mezhep ve eğilimlerin tepkisini çektiği gibi, mezhep içinde de uzun süre tartışılan konu olmuş ve farklı dönemlerde değişik manalar yüklenmiştir. Şîa'ya göre dinin en temel esaslarından olan imâmet, her şeyi vahiy yoluyla bildiği ve nas ile belirlenmiş masum imam anlayışına dayanır. Bedâ düşüncesi de bu anlayışın neticelerinden biridir. Şâyet bazı insanların zihinlerinde imamların önceden Allah tarafından belirlendiği fikri olmasaydı, belki de bu insanlar "Allah bedâ yaptı" deyimini fazla kale almayacak, nas ve tayin edildiğine inandıkları imamlarının ani ölümleri karşısında şaşkınlığa düşmeyecek ve Allah'ın fikir değiştirerek başka birini imam atadığını iddia etmeyeceklerdir.[1122]

Bir kısım Şiî müellif, ilâhî ilimde eksikliğin var olduğunu ifade edecek nitelikte bir bedâ düşüncesini caiz görmüşlerdir. İmâmiyyenin öncüleri kabul edilen Hişâm b. Hâkem, Hişâm b. Sâlim, Muhammed b. Ali b. Nu'man b. Ahvel bedâyı savunmaktadırlar. Bu bilginlere isnad edilen Allah'ın bilgisinin kadim olmadığı ve yeni olaylarla yeni şeyler öğrendiği şeklindeki görüşle de uyuşmaktadır.[1123]

Malatî, bu görüşün Sebeiyye fırkasına ait olduğunu belirtir.[1124] Eş'arî, haberlerde neshin olup olmadığı konusunda insanların ihtilaf ettiğini, Râfizîlerin Allah'ın bir konuda haber verdiğini sonra bedâ ettiğini iddia edinceye kadar guluvve gittiklerini belirtir.[1125] Gulat-ı Şîa, Keysâniyye, Şeyhiyye ve Bedâiyye'de bu anlayış; Allah'ın ilminde bir değişikliğe cevaz verecek kadar aşırı bir manada kullanılmıştır. Dolayısıyla bu düşünce İslâm'ın ulûhiyet anlayışını tahrip etme amacıyla ortaya çıkmıştır.[1126] Şeyh Saduk, Allame Meclisî, et-Tûsî, Sadreddin eş-Şirâzî gibi Şiî bilginler bedânın Allah'a nisbet edilmesini gerekli görürler. Bedâın Allah'ın ilminde bir değişiklik anlamına gelmediği yönünde bir görüş benimsedikleri görülmektedir.[1127]

1./7. asrın sonlarına doğru gündeme gelen bedâ iddiaları, ilk olarak Şiî camiada zuhur etmiştir. Ca'fer es-Sadık'ın ölümünden sonra Şiî İmâmet tartışmalarının temel meselelerinden biri olmaya başlamıştır. Özellikle İmam Ca'fer'in oğlu İsmâil b. Ca'fer'in babasından önce ölmesiyle birlikte İmâmiyye büyük bir sarsıntı geçirmiştir. Zira imamlığa aday birisinin ölmesi, imâmetin kıyamete kadar süreceğine inanan Şîa içerisinde sürekli

---

[1122] Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 313.
[1123] Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 78.
[1124] Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, 19.
[1125] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri,* 114.
[1126] Abdusselam Semerrâî, *el-Guluvvu ve'l-Firaku'l-Ğaliye fi'l-Hadarati'l-İslâmî*, (Bağdat: Mektebetü'l-Hilal, 1402/1982), 135-138.
[1127] İlhan, "Bedâ", 290.

kriz oluşturmaya devam etmiştir.[1128] Mezhep içinden bir kısım, imâmete tayin edildiğine inanılan böyle birinin babasından önce vefat etmesini kabullenemeyip, bu olayı Allah'ın iradesindeki değişmeyle, yani bedâ ile izah itme yoluna gitmişlerdir. Hatta bunu delillendirme adına bedâ fikrini Ca'fer-i es-Sadık'a nisbet edip dayandırmaya çalışmışlardır.[1129] Diğer taraftan imâmet gibi önemli bir konuda Allah'ın görüş değiştirdiğini söylemekte de zorlanmışlardır. Zira bu durum, imamlarının doğruluğu ve nasla tayin edilmişliği meselesinde onları şüpheye düşürmektedir. Ca'fer-i es-Sadık'ın ardında imâmeti devam ettirecek bir halef bırakmaması, imâmetin kesintisiz olarak devam edeceğine inanan Şiîler arasında büyük kargaşaya neden olmuştur.[1130] Fazla ön planda tutulmayan bu düşünce, onuncu imam Ali el-Hadî'nin ölümünden sonra tekrar alevlenmiş gulat fikirlerin patlak vermesine yol açmış ve konuyla ilgili Şiî eserlerde yer edinerek birtakım rivâyetlerin üretilmesiyle sonuçlanmıştır.[1131] Ayrıca Bedâ inancının Yahudi kökenli bir fikir olduğu ve Yahudiler yoluyla Şiîliği etkilediği ifade edilmektedir.[1132]

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in açık bir şekilde reddettiği bedâ inanışının Şiî literatürde yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bu durum Şîa'nın imâmet teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Şîa'ya göre imamlar gelecekten haber verebilen, nas ve tayinle belirlenmiş kişilerdir.[1133]

Bedâ, Allah'a belirsizlik ve sıfatlarında eksiklik nisbet etmeyi gerektirdiğinden başta Ehl-i Sünnet daha sonra bazı Şiî guruplar, Mu'tezile ve Zeydiyye fırkaları tarafından guluv bir fikir olarak görülmüş ve reddedilmiştir.[1134] Konuyla alakalı olarak Şiî bilginlerden Sadûk (öl. 381/991), Ca'fer es-Sadık'a nisbet edilen rivâyetlerin bazılarının sahih olmadığı gibi bir kısmı da tahriflerle dolu olduğunu, ona nisbet edilen bedâ fikrinin onunla ilgisinin olmadığını, "Râfızâ" fırkalarının bir görüşü olarak ortaya çıkan bu ve benzeri fikirlerin kabul ettirilmesi için Ca'fer-i Sadık'a nisbet edildiğini kaydeder.[1135] Yine Sadûk, Ca'fer-i Sadık'a oğlu İsmâil konusunda isnad edilen bedâ sözünü Allah'ın daha

---

[1128] Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 198-199.

[1129] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 204.

[1130] Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Şiî Fırkalar: Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*, çev. Sabri Hizmetli vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 191-192.

[1131] Ahmed el-Kâtib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 125.

[1132] İhsan İlâhî Zahir, *er-Raddu ale'd-Doktor Ali Abdlvâhid Vâfi fi Kitâbihi Beyneş-Şîa ve Ehli's-Sünne*, İdâretü Tercümâni's-Sünne, (Lahor: y.y., ts.) , 182.

[1133] Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", 81.

[1134] Musa Carullah, *el-Veşia fi Nakdi Akaidü'ş-Şîa*, (Kahire: y.y., 1404/1984), 433; Ignaz Goldziher, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1399/1979), 2/24; Madelung, w. , "Bedâ", *Elr*. London 1989, 3/354.

[1135] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 204.

önce bilmediği bir hususu bilmesi olarak yorumlamasına şiddetle karşı çıkarak, böyle söyleyen kimseleri tekfir etmiştir.[1136]

Ayrıca bedâ fikrinin doğru bir inanç olmadığını savunan ve İmâmiyye Şîası'nın ilk kelâmcısı olarak kabul dilen İbn Kıbbe er- Râzî, *"Kim Gulâtın iddia ettiği şekilde, Allah'ın değişen durumlara göre fikir değiştirdiğini iddia ederse kâfirdir."* demektedir.[1137]

Mu'tezile ekolünden el-Hayyât ve Kadı Abdulcebbar, " *Bedâ, Allah'ın belli bir vakitte ve belli bir biçimde nehyettiği bir şeyi emretmesidir. Bu bizim, nebilerin sözlerinden olmasını caiz görmediğimiz hususlardandır.*"[1138] diyerek, Mu'tezile'nin bedâya olan yaklaşımını özetlemişlerdir.

Zeydiyye lideri imam Zeyd de Allah'ın ezeli ilminin değişmesi anlamındaki küfre götüren görüşe muhalefet etmiştir. O, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu beyan ederek her şeyin onun takdiriyle meydana geldiğini ve ilminin değişmesinin Allah için bir noksanlık olacağını belirtmiştir. Ehl-i Sünnet kanadından Şehristânî, Allah Teâlâ'nın ezeli olan ilmi ve iradesiyle ilgili bir değişiklik ortaya çıkaracağı gerekçesiyle bedâ fikrini reddeder.[1139]

Ehl-i Sünnet âlimlerinin Râfizîlere nispet ettikleri meselelerden biri de Allah hakkında bedâyı câiz kılmalarıdır. Ehl-i Sünnet kanadını temsil eden Mîrzâ Mahdûm, İmâmiyye'nin benimsediği bedâ fikrine karşı çıkmış ve konu hakkındaki görüşünü şöyle dile getirmiştir:

> *"Bu onların tâbi oldukları Zürâre b. A'yün'ün görüşüdür. Ancak bunlar ona ve ez-Zincânî'nin "Sarf"ından daha küçük olmasına rağmen Hasan eş-Şirvânî'nin "Ahkâm-ı Dinîyye" damgalı risâlesinde naklettiklerine tâbi olmazlar. Zira içeriğinde inançlarıyla alâkalı kayda değer bir şey olmayan ve Râfizî âlimleri arasında gülünç duruma düşen bir risâledir. İçeriğinde; Allah'ın Şah I. İsmâil ve başkasında vücut bulduğu, tenasühün gerçek olduğu, içkinin helâl kılındığı, Şah Tahmasb'ın kız kardeşiyle evlenmesinin câiz olduğu ve Hz. Aişe (r.a.) ile babası hakkında olan iftirâların gerçek olmadığı ancak bütün bunların kendi aleyhlerine yapılan bir iftira olduğu anlatılmaktadır. Bu konularda ağza alınmayacak sözler söylediler. Öyle ki; asrımızın âlimleri onları söylemekten utandılar. Evet, câhil telif yapmaya başlarsa kendi kusurlarını açığa çıkarır ve mezhebini kaybeder. Asrımızda tuhaf ve şaşırtıcı olan şey ise; Bir kimsenin sarf ve nahiv'den birkaç cümle bilmesiyle hemen telife başlaması, böyle yaparak sonunun ne olacağını hesap etmemesidir. Zira hasat gününde ekinin noksanlığını çiftçi bilir."*[1140]

Mîrzâ Mahdûm bu konunun *el-Kavâidil Murâdiye* diye tâbir edilen "*el-Muhit el-Murâdhânî*" kitabının "b" harfi bölümünde zikrettiğini ifade etmiş ve dileyenlerin bu

---

[1136] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlü'd-Din ve Tamâmu'n-Niğme*, thk. Hüseyin el- Alemî, (Beyrut: Müessesetu'l-Âlemi, 1411/1991), 75.

[1137] Babaveyh, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-Niğme*, 1/106.

[1138] Kadî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, thk. Muhammed Ammâra, (Kahire: Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, 1390/1971), 1/241.

[1139] Râzî, *Mefatihu'l-ğayb*, 7/52.

[1140] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 85a.

kitabından konuyla alakalı daha geniş bilgiye erişebileceklerini ifade ettikten sonra bu konuya kısaca değinmiştir. Mahdûm bu eserinde Ehl-i Sünnet'in savunduğu görüşü aynen tekrar etmekte ve bedâ fikrinin yanlış bir inanç olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Şiî ilmî geleneğinde bedâ üzerinde fikir birliği yoktur. Bilginleri arasında bu fikri eleştirenlerden terimin belirsizliğini itiraf edenlere kadar farklı yaklaşımların olduğu belirtmiştir.[1141]

Mahdûm'un yukarıdaki izahından da anlaşılacağı üzere bedâ fikrini iddia etmek, Allah'ın ilim ve iradesinin hudûsünü gerektirecektir. Bu fikir bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah'a cehalet ve kusur izafe etmektir. Dolayısıyla bedâ fikrinin Allah için düşünülmesinin cevazı kabul edilemez. Zira ilmi her şey kuşatan Allah için gizli bir şey olamaz ve iradesi değişmez.[1142]

[1141] Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, (III. Ahmed, 001828), 85b.

[1142] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 122-123; İlhan, "Bedâ", 290; Mehdi Aksu, *"İslâm Tarihinde Gerçeğe Giden Yol"*, (İstanbul: Asr Yayınları, 2010), 386.

SONUÇ

Hz. Peygamber henüz hayatta iken ümmetin arasında ihtilaf tohumları yeşermeye fırsat ve zemin bulamamıştır. Ancak onun irtihalinden sonra ilk görüş ayrılıkları baş göstermiş ve neticede Müslümanlar Ehl-i Sünnet ve Şîa olarak iki ana gövdeye bölünmüşlerdir. Sünnî ile Şiî fırkaları arasındaki farklar her iki mezhebin doktrinlerinin etki alanında, başta hilafet meselesinde, ritüellerinde, hukukta, inanışta ve dinî organizasyonlarında kendini göstermiştir. Bu iki gövdeyi oluşturan bu iki büyük grup arasında, ilmî münazaralar, reddiyeler ve siyasi ayrılıklarla beraber zaman zaman şiddetli çarpışmalar da vuku bulmuştur. Siyasi uyuşmazlıklar, zamanla dinî delillerle desteklenmeye çalışılmış ve siyasi olarak başlayan ihtilaflar dinî veya başka bir tâbirle itikâdî ayrılıklar haline dönüşmüştür.

Şîa ile Ehl-i Sünnet'in İslâm anlayışında elbette pek çok ortak nokta vardır. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunların itikâdî ve fıkhî alana dair bazı temel mevzularda ihtilâf ettikleri de bir gerçektir. Sünnî ile Şîi mezhepler arasındaki ihtilâf noktalarının önemsiz olduğunu düşünen bazı bilginler Şîa'nın da hak bir mezhep olduğunu savunurken bazıları da söz konusu ihtilâfların çok daha derin ve önemli olduğunu ileri sürerek bu mezhebin fırka-i dâlleden olduğunu savunmuştur. Şîa, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bazı itikâdî ve fıkhî görüşleri Kur'ân ve Sünnet'in sarih naslarına muhalif olduğu gerekçesiyle Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ciddi tenkide uğramış ve ona reddiyeler kaleme alınmıştır.

İslâm tarihinin ilk dönemleriyle alakalı Sünnî algının tarihsel vâkıayı akidevî formda ele alması buna karşılık Şîa'nın bu dönemi İslâm'ın en ideal dönemi olarak görmeyerek şiddetli eleştiriye tâbi tutması, erken devir ile ilgili Sünnî-Şiî farklılığının mihverini oluşturmuştur. Bu tarih algısından mülhem, yönetici/yönetim ile adalet-güvenlik anlayışındaki farklılık her iki yapı için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bütün bu hususlar, Şiî ve Sünnî siyaset anlayışlarının farklı şekillerde tezahür etmesine yol açarak iki ekol arasındaki ayrışmanın en fazla öne çıkan yönleri olarak tarihteki yerini almıştır. Bu farklı algılar, aynı zamanda Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın birbirlerini görme ve okuma süreçlerinde ötekileştirici bir işlev görmüştür. Dahası bu farklılıklar, iki ekol arasındaki reddiye geleneğinin muharrik gücünü oluşturmuştur. Ayrıca Sünnî ve Şiî gelenek içerisinde reddiye eğilimli birçok eserin kaleme alınmasına müsait bir zemin hazırlamıştır. Bu eserlerde bazen sadece eleştirel bakış açısı kendisini hissettirirken bazen de hem tenkit

hem de mezhebî kabuller doğrultusunda şekillenen itikâdî meseleler kendisine yer bulmuştur.

Çağımızda bazı araştırmacılar, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki ihtilafların basit ve önemsiz olduğunu dile getirmekte ve aralarında ciddi manada bir farkın bulunmadığını belirtmektedir. Buna göre böyle bir yaklaşım ilmî değildir. Böyle bir tavır iki fırka arasında birlik ve beraberliğin sağlanması şeklinde iyi niyetle de izah etmek isabetli görünmemektedir. Zira öncelikle vâkıanın iyi tesbit edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar günümüzde çok tenkide maruz kalan takıyye, tekfir, Kur'ân'ın tahrifi ve Sünnî dünyanın durumu gibi bir kısım konular hakkında bazı muasır Şiî bilginler tarafından Ehl-i Sünnet'e yakın ve mutedil görüşler ortaya konulmakta ise de, bu görüşlerin Şiî dünyasının genelini ve Şîa mezhebinin kendisini temsil ettiği söylenemez.

Burada ele alınan belli başlı itikâdî esaslar ve fıkhî görüşler açısından bile Şîa mezhebine bakıldığında, bu mezheple Sünnî mezhepler arasında göz ardı edilmesi ve teferruat sayılması mümkün olmayan ciddî farkların olduğu anlaşılmıştır. Bazıları söz konusu ihtilafların kemmiyetinden yola çıkarak, çoğu meselede Şîa ile Sünnî mezheplerin ittifak ettiğini ileri sürseler de, bu ihtilâfların boyutlarını görme adına meselenin keyfiyet yönüyle değerlendirilmesi daha sağlıklı olacaktır. Özellikle imâmetin iman esaslarından sayılması, imamların masum görülerek söz ve fiillerinin hüccet kabul edilmesi, Kur'ân'ın tahrif edildiğinin iddia edilmesi, başta Râşid Halifelere, Ezvâc-ı Tahirat'a ve sahâbeye rencide edici ağır sözler sarf edilmesi, hadislerin büyük kısmının reddedilmesi, Sünnî dünyanın tekfir edilmesi, takıyyenin önemli bir esas kabul edilmesi, müt'aya cevaz verilmesi gibi şeriatın ruhuna aykırı olan görüşler ve yaklaşımlar, Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâfın boyutlarını göstermesi açısından yeterli olacaktır. Elbette bu ihtilâflar Şiî ve Sünnîlerin birlikte hareket etmesine ve belli konuları aralarında müzakere etmelerine mani değildir. Dahası her iki grubun da karşı tarafın din anlayışını olduğu şekliyle öğrenmesi kurulacak münasebetler adına daha faydalı olacaktır.

Öte yandan hakkında hiçbir sarih nas bulunmamasına ve dinde fer'î bir mesele olmasına rağmen Şîa'nın sonradan ihdas ettiği ve dinin temeli gibi gösterdiği imâmet anlayışı ve onun etrafında ortaya koydukları görüşler, İslâm'a ciddi zarar verebilecek bir potansiyele sahiptir. Zira bu anlayışa göre ilk üç halifenin yanı sıra Emevî ve Abbasî başta olmak üzere tarihte kurulan İslâm devletlerinin birçoğunun hüküm ve icraatları meşru görülmemiştir. Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen sahâbe küfre düştüğü gibi, Şîa'nın dışında kalan diğer mezhep ve fırkalar da imâmet inancına sahip olmadıkları için dinden

çıkmışlardır. İmâmet düşüncesi şer‘i delillerin belirlenmesinde de etkili olmuş ve adeta imamların söz, fiil ve takrirlerini Kur’ân ve Sünnet’in önüne geçirmiştir.

Şîa’nın kendilerine mahsus bir kısım itikâdî ve fıkhî görüşlerini savunmak için zahirî manalarını ihlâl edecek derecede Kur’ân âyetlerini tekellüflü yorumlara tâbi tuttukları; dinî nasları siyasi tutum ve tavırlarına meşruiyet kazandırmak için kullandıkları; Sünnî ulemâ tarafından kendilerine yöneltilen sert eleştirilerden dolayı bazı görüşlerini yumuşatma ve tevil etme ihtiyacı hissettikleri; aralarında Sünnî mezheplerin çok daha ötesinde ciddî ihtilafların bulunduğu; Şîa’nın ilk dönemlerden beri siyasî ve dinî cephesinin netleşmediği ve birçok görüşün şekillenmesinde siyasetin etkili olduğu; siyasi içtihatlarının yeniden gözden geçirilmesini, düzeltilmesini ve değiştirilmesini önlemek için bunları akide esasları arasına soktukları ve dinin değişmez rükünleri olarak gördükleri; kendi mezheplerini savunma refleksinin İslâm’ı ve Müslümanları savunma düşüncesinin önüne geçtiği; İslâm’a zarar vermek isteyen belli odaklar için Şîa’nın bir sığınak olarak görüldüğü; Hz. Peygamber’den bu yana Şiîlerin genellikle Sünnîlerin karşısında yer aldıkları ve Şiîliğin ortaya çıkışında diğer din ve ideolojilerin etkili olduğu gibi hususların göz ardı edilmemesinin de önemli olduğu belirtilmelidir.

Mahdûm’u farklı yönleriyle ele alıp incelediğimiz bu çalışmada ilk olarak onun fikri gelişiminin yaşandığı dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik çevreyle olan ilişkisi ile biyografisi mercek altına alınmıştır. Hayatı, eğitimi ve hocaları hakkında *en-Nevâkid* adlı eserinden yeteri kadar malumata ulaşılmıştır.

16. yüzyılda Safevî Devleti’nin en güçlü zamanında yaşayan Mahdûm, iki Şah ve bir padişah dönemlerinde vuku bulan hadiselere tanıklık etmiştir. Ehl-i Sünnet’ten beslenen Mahdûm, İmâmiyye Şîası’na karşı Ehl-i Sünnet’i savunmuştur. Bunun en önemli göstergesi ise Râfızîlerden müşahede ettiği İslâm ile bağdaşmayan söylem ve davranışlarına karşı kaleme aldığı reddiyeleridir. Birçok reddiye eseri Râfızîler tarafından yok edilmiş ve günümüze kadar ulaşamamıştır. Kendisinin on beş eseri olmasına rağmen nüsha olarak elimizde sadece *Kitâbu’n-Nevâkid* adlı eseri mevcuttur. Bu eser İmâmiyye Şîası’nına karşı kaleme alınmış bir reddiyedir. Mahdûm bu eseriyle Râfizîlerin hezeyan tutarsızlık ve çelişkilerini ayrıntılı bir şekide ortaya koymayı ve Ehl-i Sünnet âlimlerine yönelik asılsız iddialarını gözler önüne sermeyi amaçlamıştır.

Mahdûm eserini belli ilkeler çerçevesinde kaleme almış, eserinin giriş kısmında takip edeceği metodla alakalı ipuçlarını okuyucusuyla paylaşmıştır. Eserinde kaynak kritiği

ve şahısta derinleşme prensiplerinin yanı sıra daha ziyade fikirde ve yapılan eleştiride derinleşen Mahdûm toplu ret ve inkârda bulunmama gibi ilkeleri ustaca kullanmıştır. O, fikrin savunucusunu hedef alarak iddiaları, eserine olduğu gibi taşımak sûretiyle kendi mezhebî aidiyet argümanları çerçevesinde eleştirilere cevap vermiş ve eleştirilerde bulunmuştur. Bunu yaparken de tartışılan konunun detaylarında ince bir hassasiyet sergilemiş ve muhalif olmalarına rağmen ümmetin icmâ ettiği konulara paralel görüş bildiren âlimleri tartışmanın dışında tutmuştur. O, her ne kadar İmâmiyye'nin birçok iddiasındaki çelişkiyi ve mantıksızlığı başarılı bir şekilde gözler önüne sermiştir. Bu doğrultuda iddia edilen konuları ve mezhep içerisinde muhtelif olan meseleleri İslâm mezhepleri tarihi bağlamında dakîk ve latif konuları arasında göstermiş ve bu tür konuların bütün insanlar arasında tartışıldığını ifade ederek konuyu bütün gruplara mal etmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda Mîrzâ Mahdûm'un *Kitâbu'n-Nevâkid* adlı reddiyesinin okuması yapıldığında ilk olarak karşımıza çıkan husus, Mahdûm'un Müslümanlar için endişeli muhafazakâr duruşu ve eleştirel mütefekkir yönüdür. Zira Mahdûm, birçok ilim dalında özgün fikirler ortaya koyarak tenkitçi bakış açısıyla İslâm düşünce tarihinde mümtaz yerini almıştır. Mahdûm'un Şiîliğe eleştirisi de aslında onun bu eleştirel bakış açısının yansımalarından sadece biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar onun reddiye olgusu bağlamındaki Şiîlik eleştirisi, birtakım dinî, siyasî ve mezhebî kaygılar taşısa da onun bu reddiyesinin oluşum sürecini genel eleştirel duruşunun dışında değerlendirmek mümkün değildir.

Mahdûm'un reddiye olgusu bağlamında hayat bulan Şiîlik eleştirisi ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus, bu reddiye söyleminin sadece dinî ya da mezhebî söylemler üzerinden okunmasının ya da sadece onun eleştirel bakış açısıyla izah edilmesinin imkânsızlığıdır. Zira Mahdûm'un *Kitabu'n-Nevaid* adlı reddiyesinin oluşum sürecine gerek tarihî gerekse güncel birçok gelişme kaynaklık etmiştir. Bu durumda bir Şiîlik reddiyesi olarak *Kitabu'n-Nevakid* adlı reddiyesinin satır aralarının okunması gerekmektedir. Zira tüm bu şartların bir arada değerlendirilmesiyle doğru bir sonuca ulaşılabilecektir.

Mahdûm, Râfıza'yı bilgisizlik ve çelişkilere düşmekle suçlayıp çeşitli sebepler ileri sürerek tekfir haddine ulaşanları tekfir edilmeleri gerektiğini savunmaktadır. O, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer verirken, isim vererek, Eş'arîyye ile birlikte Mâturîdiyye'nin

görüşlerini de ele almakta, yaşadıkları dönemde fikrî münakaşalar yapmış olan bazı Sünnî ülemayı bir araya getirmektedir.

İçeriğini ancak özet halinde yansıtabildiğimiz Mirzâ Mahdûm'un bu eseri, bu dönemle ilgili yapılan çalışmalarda kullanılmamıştır. Onun yaşadığı dönemle ilgili itikâdî ve siyasî olaylara yaptığı atıflar, çeşitli vesilelerle İmâmiyye Şîa'sıyla aktardığı kendi gözlemleri önemlidir. Bugün daha çok İran, Diyarbakır, İstanbul, Mekke ve Medine sınırlar içerisinde kalan bölgelerde yaşayan müellifin yazdıklarından, yaşadığı dönemde, o bölgelerdeki Râfıza'nın durumunu, yaygın olan kaynaklarını, gündemdeki konuların ipuçlarını ve Sünnî çevrelerdeki Râfıza ile ilgili hassasiyeti öğrenebilmekteyiz.

Mahdûm'un *Kitâbu'n-Nevâkid* adlı eseri bağlamında inanca taalluk eden meselelerine yaklaşımı, karşımıza genel hatlarıyla sahih inancın önemi, Müslümanlara zarar veren yanlış fikir ve inançlar, sahâbenin değeri vb. söylemler çıkarmaktadır. Mahdûm, bu önemli konuları ele alırken kendisinden önce oluşan geleneği de süzgeçten geçirmiş ve özgün yaklaşımlarda bulunmuştur. Zira bu yaklaşım, Şîa'nın bu konudaki mesnetsiz ve tutarsız söylem girişimine bir tepki ve cevap niteliği taşımakla birlikte inşâî, teorik ve bağımsız bir yaklaşım özelliği sergilemektedir. Esasen Mahdûm'un bu yaklaşımını çözüm odaklı ve teorik bir yaklaşım olarak nitelendirmek mümkündür.

En-Nevakid adlı eseri sayesinde birçok malumatın günümüze gelmesini sağlayan Mahdûm, başta Ehl-i Sünnet akidesi olmak üzere İslâm düşüncesine de katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. İslâmî ilimlerdeki yetkinlikleriyle temayüz eden âlimlerin ilim tedrisatından geçerek başarılı bir müfessir, muhaddis ve fakih kimliği kazanan Mahdûm, mezhebî aidiyetine bakmaksızın vaaz halkasında pek çok kişiye yer açarak İslâm düşünce dünyasına katkı sağlamış birçok şahsın yetişmesine vesile olmuştur. Ayrıca müellifin, diğer mezhep ve gruplarla alakalı birinci elden aktarmış olduğu bilgiler, o dönemin ilmî atmosferinin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. Özellikle eserinde, Şîa ve özelinde İmâmiyye Şîası'na geniş yer vererek dikkat çekmesi ayrıca Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Zeydîyye, gibi oluşumların fikirlerine dair bilgiler aktarması sonraki çalışmalara ışık tutmuştur.

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki reddiye söyleminin muharrik gücünü oluşturan Sünnî/Şiî tartışmalarının doğasını birçok reddiyede görmek mümkündür. Sadece *Kitabu'n-Nevakid* ve karşı reddiyesi olan *Mesaibu'n-nevâsıb*'ın analiz edilmesi bile bu gerçekliği gözler önüne sermek için yeterlidir. Şüşterî'nin Mîrzâ Mahdûm'un *en-Nevâkid* adlı eserine

karşı kaleme aldığı *Mesâibu'n-evâsib* adlı reddiyesi, Mîrzâ Mahdûm'un İmâmiyye'yi eleştiren *Nevâkızu'r-Revâfiz* adlı eserine bir yanıttır. Çalışmanın daha hacimli olmaması adına başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

Ehl-i Sünnet ve Şîa, reddiye metinlerinde bir anlamda aynı mantıksal düşünce örüntüsünden hareket ederek yola çıkmıştır. Bu bağlamda Şiî/Sünnî arasındaki tartışmalarını aynı konunun birbirine oldukça benzer yöntemlerle ele alınmasına rağmen farklı sonuçlara ulaşılan bir fenomenler bütünü olarak değerlendirmek de mümkündür. İki mezhep arasındaki tartışmaların Şiî ve Sünnî gelenekteki uzanımlarının birbirleriyle ilişkisine ek olarak din ve siyaset olguları açısından ne anlam ifade ettiği, siyaset ve hukuk terazisine vurularak müstakil bir biçimde ortaya çıkarılmalıdır. Aksi takdirde İslâm siyaset anlayışına dönük özellikle reddiye eğilimli tartışmaların son bulması ve bu yapılardan her birinin ötekileştirmeye maruz kalmasının önüne geçilmesi, pek mümkün görünmemektedir.

Yapılan araştırma sonucunda Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında temel farklılığın inanç merkezli olduğu tespit edilmiş ve birçok müşterek noktalara rağmen iki mezhep arasında yaklaşmanın mümkün olmayacak kadar zor olduğu kanaatine varılmıştır. Her ne kadar her iki mezhebin kaynaklarında benzer rivâyetler yer alsa da, inanç, usûl, anlayış, yorum, siyâset, târih gibi olgular sebebiyle bir noktada birleşmenin kolay olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Çünkü Hz. Peygamber zamanından bu güne kadar geçen süre zarfında farklılıklar derinleşerek artmış ve bu farklılıkların önemli bir kısmı temel kaynaklara da yansımıştır. Bu sebeple de, her iki mezhebin kendi inançları doğrultusunda birbirini anlaması önemlidir. Zira birleşmenin mümkün olmadığı bir yerde buna ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Abay, Ahmet. "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/32 (2018), 1-31.

Abdulbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ni'l-Kerim*. çev. Ahmed et-Tayyib, Kahire: Daru'l-Hadis, 1408/1988.

Abdulhamid, İrfan. *Dirâsât fi'l Fırak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*. Bağdat: Daru't-Terbiye, 1397/1977.

Abdulhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Abdülmünim, Sultan. *el-Müctema'ul-Mışrif fi'l-'Aşri'l-Fatımi*. Kahire: Bulak, 1406/1985.

Afyoncu, Erhan. "Sokullu Mehmet Paşa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/354-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ahavi, Şahruh. *İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Devrinde Ulemâ-Devlet İlişkileri*. çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Ahmedov, Şahin. Sâsânî Kültürünün Şîa'nın Teşekkülündeki Rolü. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Ahmetoğlu, Şahin. "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 129-154.

Akaçeri, Seyyid Haşim. Hasan Allahyarî. *Caygah-ı Sadat der Mansıb-ı Kelanteri der Devre-i Safevîyye*. Tahran: *Cami-i Şinasi-yi Tarihi*, 796/1394.

Akaçeri, Seyyid Haşim. *Mukaddimeî ber Munasebat-ı Din u Devlet Asr-ı Safevî*. çev. Muammer İskenderoğlu, Tahran: İntişarat-ı Tarh-e No, 1431/2010.

Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmasının Araka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.

Akdağ, Mustafa. "Celali İsyanlarında Büyük Kaçgunluk (1603-1606)". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1966), 1-46.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2. Basım, 1979.

Akgündüz, Ahmet - Öztürk, Said. *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999.

Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi (Minhacu's-Sünne)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Aksu, Mehdi. *İslâm Tarihinde Gerçeğe Giden Yol*. İstanbul: Asr Yayınları, 2010.

Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1999.

Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

Albayrak, Ali. "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferilik". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2008), 111-128.

Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İliskileri, Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Ahmed Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906 - 962/1500 -1555)*. Klaus Schwarz Verlag. Berlin: 1983.

Altıntaş, Ramazan. "İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 53-66.

Altun, Hilmi Kemal. "Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1198-1230.

Altundağ, Şinasi. "Selim I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/423-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Altuntaş, Halil. "Kur'an ve Sünnet Bütünlüğü". *Diyanet İlmi Dergi* 57/4, (Aralık 2021), 1147-1168.

Alûsî, Mahmut Şükrî. *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâ'Âşeriyye*. çev. Gulam Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1408/1988.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî.* 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hur. *Tafsîlu Vesailu'ş-Şîa ile Tahsili Menâsiki'ş-Şeria*. 6 Cilt. Kum: Müessesetu Ali Beyt, 2. Basım, 816/1414.

Âmilî, Muhsin el-Emin el-Hüseynî. *A'yânü'ş-Şî'a*. thk. Hasan Emin. 1 Cilt. Beyrut: Dârü't-Teârüf li'l-Matbuûât, 1403/1983.

Amoretti, B.S.. *Religion in the Timurid and Safavid Periods*. The Cambridge History of İran. Volume 6, Ed: Peter Jackson, Cambridge 1986.

Antâkî, Muhammed Merî' el-Emîn. *Limâzâ Ahtartu Mezhebe'ş-Şîa*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, ts.

Arayancan, Ayşe Atıcı. *Karakoyunlu Hükümdarlarında Cihanşah ve Dönemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Arıkan, Adem. "Osmanlı Kadısı/Müderrisi Maruf b. Ahmed'in İmâmiyye Şîası'na Eleştirileri". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (Kış 2008), 331-348.

Arjomand, Said. The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shfite Iran from the Beginning to 1890. University of Chicago Press, Chicago 1986.

Arpa, Abdulmuttalip. "İfk Hadisesi Müsteşrik R.V.C. Bodley Hahih Rivâyet Arasında Bir Karşılaştırma". *Uluslararası Adıyaman Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu.* (Adıyaman 2013), 355-370.

Aş'a, Ebû Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*. İlk Dönem İslâm Mezhepleri. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Âşıkpaşazâde. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. nşr. Ali Bey. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Atay, Hüseyin vd.. *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*. 1 Cilt. Ankara: Bayrak Matbaası,1964.

Ateş, Süleyman. *İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

Avâcî, Galib b. Ali. *el-Havaric Tarihuhum ve Ârâuhumu'İ'tikadiyye*. Demenhur: y.y., 1417/1997.

Avni, İlhan. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

Aydın, Suavi. "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik". *Kızılbaşlık Alevîlik Bektaşîlik, Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel.* Derleyen. Yalçın Çakmak - İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2016.

Aydın, Şadi. "Sâsânî Kültürü ve İslâm'ın Çatışma Alanı: İran". *Mevlâna Üniversitesi, Mevlana Sosyal Araştırmalar Merkezi* 3/4 (Konya 2018), 65-76.

Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı.* Ankara: Hitit Kitap, 1. Basım, 2008.

Aydoğmuşoğlu, Cihat. "Şâh. II. İsmail (1576-1577) Devri Siyasi ve Dinî Hâdiseleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/48 (Haziran-Ağustos 2016), 1-861.

Ayhan, Bayram. "Hilafetin Nas ile Tayini Meselesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/50 (Aralık 2018), 79-103.

Aynî, Bedrettin. *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkii Mebâni'l-Ahbâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 8 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1428/2008.

Ayyaşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed es-Sülemî. *Tefsiru'l-Ayyaşî*. 1 Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1991.

Azimli Dilaver. *Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil'in Dinî Vahdet Politikasına Dair*. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, A. A. Bakıhanov adına Tarih Enstitüsü, Bakü: 2010.

Babak, Javanshir. *İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler Safevî Dönemi I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar (15769).* İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Bağdâdî Hatîb el- *Şerefu Ashabu'l-Hadis*. haz. Mehmed Said Hatipoğlu. Ankara: Emel Matbaası, 2. Basım, 1991.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Fırak. (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1397/1977.

Bağdâdî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin. *Lübâbü't Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*. thk. Muhammed Hasan Halebî. Hasan Hilmi Kutubî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1424/2004.

Bahrânî, Musevî. Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan. *Bahsu Havli'l-Bedâ*. Beyrut: y.y., 1407/1987.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd fi'r-Red 'Ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile.* nşr. R. J. McCarthy. Beyrut: y.y., 1376/1957.

Balcıoğlu, Tahir Harimî. *Türkler Arasında Şiîlik Cereyanları*. nşr. Ali Birbiçer. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.

Barbaro, Josafa-Ambrogıo Contarını. *A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries.* Front Cover. Ambrogio Contarini. Hakluyt Society. Iran: 1873.

Barkan, Ömer. "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri". *Belleten Türk Tarih Kurumu Dergisi* 34/136 (Ekim 1970), 557-607.

Bartold, Wilhelm.. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 1940.

Bayat, Oruç Bey. *(İranlı Don Juan, İlişkiler) Bir Şiî Katolik*. çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.

Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından "Tahrif" Kelimesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 125-152.

Benli, Yusuf. Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı. İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği ve Algısı. ed. Abdullah Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Berki, Ahmed b. Muhammed b. Halid. *Kitâbu'l-Mehasin*. nşr. Celaleddin el-Hüseyni, 1 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1369/1950.

Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübra*. 9 Cilt. Haydaribid: y.y., 756/1356.

Bilgiç, Lokman - Nurullah, Agitoğlu. "Ebû Zer el-Gıfârî ve Hadis Rivâyeti". *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 73-116.

Bilgin, Orhan. "Seyyid Ahmed Kevseri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/311. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Bitlisi, Şerefhan. *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*. çev. Osman Aslanoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018.

Boynukalın, Mehmet. "Sövme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmiyyet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Bozgeyik, Burhan. *Bütün Cepheleriyle İran Meselesi*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1981.

Brown, Jonathan. "Şîa'da Hadis". çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2012), 134-154.

Brown, Jonathan. *Hadith Muhammad's Legacy in the Mediaval and ModernWorld*, oneworld. Oxford 2009.

Browne, Edward Granwille. "A Literary History of Persia. Modern Times (1500–1924)". The Cambridge History of Iran. ed. R. N. Frye Cambridge: Cambridge University, 1968.

Browne, Edward Granwille. *A Literary History of Persia*. 4 Ahmad Tamımdarı. Lıterature Schools, Perıods, Styles And Lıterary Genresıv, Tahran: 2002.

Buhârî, Ebû İshâk Rüknüddîn (RüknülİslâmI) İbrâhîm b. İsmâîl b. İshâk ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî. *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*. Kahire: Dârü's-Selâm Yayınları, 1431/2010.

Buluş, Abdulkadir. "Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Vaziyeti Üzerine Bir Tartışma". *Muhafazakâr Düsünce Dergisi* 2/7 (2006), 219-239.

Bulut, Ali. "Kur'an'ın Metniyle İlgili İddialara Reddiye: Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî". *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 89-107.

Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Safevî Mücadelesinde Ulemânın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2005), 179-195.

Bulut, Halil İbrahim. "Şiî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı". *İslâmiyât Dergisi* 8/8 (Ankara 2005), 139-156.

Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Caferiyan, Resul. *Safevîlerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal-Gali Tasavvufî Şiîlikten Fıkhî Şiîliğe Geçiş, Safevîler ve Şah İsmâil.* ed. Ahmet Taşgın. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014.

Caferiyan, Resul. *Safevîyye: Der Arsay-i Din, Ferheng ve Siyaset*. Cild-i Evvel. Kum: Çap-ı süvvem, 793/1391.

Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. AbdüsSelâm M. Hârûn. 1 Cilt. Kahire: y.y., 1388/1969.

Carullah, Musa. *el-Veşia fi Nakdi Akaidü'ş-Şîa*. Kahire: y.y., 1404/1984.

Celâlzâde Mustafa Çelebi. *Selimnâme*. haz. Ahmed Ugur - Mustafa Çuhadar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Cerrahoğlu, İsmâil. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Cevad, Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Deru's-Sekafî, 5. Baskı, 1413/1993.

Cevherî, Ebi Nasr İsmail İbni Hammad. *es-Sihâh: Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'lArabiyye*. Kahire: Darul Hadis, 1430/2009.

Cezar, Mustafa. *Mufassal Osmanlı Tarihi.* 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Cirit, Hasan. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh ile Küleynî'nin el-Kâfî Adlı Eserlerinin Hadis Literatüründeki Yeri ve Önemi". *Bakü Devlet Üniversites, İlahiyat Fakültesi 'Elmi Mecmuası* 1, 2005.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el- thk. Abdulmuin el-Hafna. *"Kitâbu't-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu'l-Hayriyye, 705/1306.

Çay, Abdulhaluk Mehmet. *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988.

Çayıroğlu, Yüksel. "Ehl-i Sünnet ile Şîa Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 199-243.

Çekmegil, Mehmet Said. *Sünneti Seniyye*. Kayseri: Sanih Yayınları, 1974.

Çelebi, İlyas. "el-Muhassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/16-18. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Çelebi, İlyas. "Kitâbü's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/115-116. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 7-35.

Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Çelik, Kadri. *Bir Devrimin Anatomisi*. İstanbul: Evrensel Yayınları, 1995.

Çerçi, Faris. *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet Devirleri*. 2 Cilt. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.

Çetin, Maksut. "Mu'tezile'nin Siyaset Anlayışı". *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 347-374.

Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzalî ve Batınîlik*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.

Dağlar, Mehmet. "Safevî Devleti'nde Şah II. İsmâil ve Muhammed Hudabende Dönemlerinde Kızılbaş Hâkimiyeti (1574-1587)". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Bahar 2018), 50-65.

Dağlar, Mehmet. Safevî Bürokrasisinde Seyyidler (1524-1629). *History Studies*. 12/3 (Haziran 2020), 999-1010.

Dağlar, Mehmet. *Şah Tahmasb'ın Dinî Siyaseti*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Dalgın, Nihat. "Secde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/18 (Aralık 2022), 49-96.

Dalkıran, Sayın. Çorumlu Bir Osmanlı Bilgini Ahmed Fevzi'nin İslâm Fikir Ekolleri ile İlgili Düşünceleri. *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu.* 1 Cilt (23-25 Kasım 2007), 348.

Dalkıran, Sayın. *İran Safevî Devleti'nin Kuruluşu ile Osmanlı-İran İlişkilerinde Şiîliğin Rolü.* İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022.

Danişmend, İsmâil Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi.* 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.

Dehlevî, Şah Abdulaziz Gulam Hâkim. *Muhtaru't-Tuhfetu'l-İsnâ'Aşeriyye*. çev. Muhammed b. Muhyiddin. Kahire: y.y., 788/1387.

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Demir, Enes. *Osmanlı Gücünün Zirvesinde Bir Padişah: Sultan III. Murad Han*. İstanbul: YeniBirlik Gazetesi, 2018.

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Deylemî, Hasan b. Ebi'l-Hasan. *İrşâdu'l-Kulub*. 2 Cilt. Tahran: İntişârâti Şerif Râzî, 1412/ 1992.

Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûki. *Tuhfe-i İsnâ'Aşeriyye*. çev. Gulâm Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî. Kahire, y.y., 1372/1953.

Doğan, Ahmet - Ateş, Tanju. "Safevî Devleti'nin Kurumsallaşma Döneminde Safevî Şahlarının Seyyidlerle İlişkiler". *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi* 8/4-31 (Mart 2023).

Doğan, D. Mehmet. *Tarih ve Toplum*. Ankara: Rehber Yayınları, 1989.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Târih-i İslâmiyet.* çev. Abdullah Cevdet. 1 Cilt. Mısır: Matbaa-i İctihâd, 1908.

Duhayyil, Ali Muhammed Ali. *Eimmetune*. 1 Cilt. Beyrut: y.y., 1402/1982.

Düzdağ Mehmet Ertuğrul. *Şeyhu'l-İslâm Ebû's- Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.

Eberhard, Elke. Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16. jahrhundert nach Arabischen Handschriften. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970.

Ebû Hatim, er-Râzî Ahmed b. Hamdan. *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabî, 1371/1952.

Ebû Hatim, er-Râzî Ahmed b. Hamdan. *Kitâbu'z-Zîne fi Kelimeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*. thk. Abdullah e-Sellâm es-Semerrâî. (es-Semerrâî el Ğuluv ve'l-Fırakı'l-Ğaliyye içinde). Bağdat: y.y., 1408/1988.

Ebû'z-Zehra, Muhammed. *İslâmiyette Siyasi ve İ'tikâdî Mezheplerin Doğuşu*. çev. E. R. Fığlalı - O. Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1970.

Ecer, Mehmet Vehbi. "Şîa ve Doğuşu". *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ağustos Kayseri 1983), 131-142.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/537-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Efendiyev Ogtay - Namig Musalı. "Şeyh Cüneyd Safevî". *Temel (elmi-ictimai jurnal)*. 3/1 (Ankara 2007), 1-33.

Efendiyev Oktay. *Azerbaycan Safevîler Devleti.* Bakü: Şerg-Gerb, 2007.

Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevî Devleti (16.Yüzyıl).* çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Yayınları, 2018.

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Emecen, Feridun Mustafa. "Irakeyn Seferi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Emecen, Feridun Mustafa. *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-II*. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2016.

Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Şeriketü't-Tıbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehıde, 1975.

Eravcı, Hacı Mustafa. "Safevî Hanedanı". *Türkler Ansiklopedisi*. 2 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Eravcı, Hacı Mustafa. II. Şah İsmâil Dönemi'nde Doğu Anadolu'da Safevî Tehditi. *Fırat Üniversitesi, Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu*. (17-19 Ekim 2001).

Ergenç, Özer. "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar". *Osmanlı Ansiklopedisi,* 4 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Eröz, Mehmet. *Türkiyede Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Otağ Yayınevi, 1977.

Ertem, Davut. "Ali Salâhaddin'in Şiirlerinde Ehl-i Beyt Sevgisi". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 1/16 (Bahar 2022), 339-354.

Eser, Mithat. "Mes'ûdî'de Şiîlik Eğilimi Olduğu Eleştirisi Üzerine". *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Ekim 2020), 85-95.

Eskalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 1 Cilt. Kahire: y.y., 1389/1970.

Esterabâdî, Seyyid Hasan. *Tarih-i Sultânî (Ez Şeyh Safi Ta Şah Safi)*. nşr. İhsan İşrakî. Tahran İntişarat-ı İlmi, 767/1366.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî el- *Makâlât'ül-İslâmiyyin ve İhtilaf'ül-Musalîn*. 1 Cilt. Kahire: y.y., 1369/1950.

Fadli, Abdu'l-Hadi. *Usûlu'l-Hadis*. Beyrut: Muessesetu Ummu'l-Kura, 823/1421.

Fazlurrahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 2000.

Felsefi, Nasrullah-i. *Zendegane-yi Şah Abbas-ı Evvel*. Tahran: İntişarat-i İlmî, 1379/1960.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İlk Şiî Olayları". *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (Ankara 1983), 335-352.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Sîası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiyede Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kâmusu'l-Muhit*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986.

Friedleander, Israel. *The heterodoxies of Shites in the presentation of Ibn Hazm*. JAOS, 29, 1908.

G.F. Moore. *His tory of Religions*. New York: 1949.

Gaffârî, Nâsır b. Abdullah b. Ali. *Usulu Mezhebi'ş-Şîa: el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye*. 2 Cilt. (b.y., y.y., 1414/1994).

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Fadaihu'l-Bâtınıyye*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru'l-Kütibi's-Sakâfiyye, 1383/1964.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhya-ı Ulumuddin*. çev. Mustafa Çağrıcı. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Faysalu't-Tefrika*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Gedikoğlu, Adnan. *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı.* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Gelibolulu, Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul: Nuruosmaniye Kütübhanesi, 3409, 1a-420b.

Ghereghlou, Kioumars. “A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy/Osmanlı Dünyasında Bir Safavi Bürokratı: Mirza Mahdum Şerif-I Şirazi ve İlmiye Hiyerarşisinde Yükseliş Arayışı”. Osmanlı Araştırmaları 53, no. 53 (December 2018): 153-94. https://doi.org/10.18589/oa.631995.

Gholsorkhi, Shohreh. “Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History”. International Journal of Middle East Studies. 1994;26(3):477-488. doi:10.1017/S002074380006075X.

Gleave, Robert. *“Between, Hadith and Fiphe: The Canonical of Akhbar*. (University of Bristol) Islamic Law and Society 8/3 Koninklijke Brill NV, Leiden: 2001.

Gleave, Robert. “Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şiî Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hûi”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 151-173.

Goldziher, Ignaz. “Bedâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1979.

Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve’ş-Şeria fi’l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısri, 1. Basım, 1365/1946.

Gökalp, Yusuf. İmâmet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye’nin İmamiyye’ye Yönelik Eleştirileri. *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.

Gökbunar, Ali Rıza. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Mali Sistemdeki Değişimlerin Toplumsal Yapı Üzerine Etkisi”. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/2 (2006), 177-203.

Gölpınarlı, Abdulbaki. “Kızılbaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/789. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

Göze, Ergun. “İslâm’da Müsbet İlim”. *İslâm Medeniyeti Dergisi* 5/12 (İstanbul 1969), 13-18.

Gündüz, Şinasi. “Nevruz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/423-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Gündüz, Tufan. “Safevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/451-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Gündüz, Tufan. “Şah İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/256. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gündüz, Tufan. “Tahmasb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/413-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.

Güneş, Hüseyin. *Tahrif İddiası Bağlamında Şîa ve Kur’an*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007.

Güngör, Şeyma. “Nihad Sâmi Banarlı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/8 (Eylül 2006), 507-547.

Hakyemez, Cemil. "Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmâmet Tartışmalarındaki Yeri". *Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 29-49.

Hakyemez, Cemil. *Sünnî-Şiî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Mardin: İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016.

Hamideh, A. Tâhâ. *Edebû'ş-Şîa.* Mısır: Matbaâtu's-Saâdet, 1387/1968.

Hamidreza, Mohammed Nejad. "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (Ankara 2015), 106-107.

Han Şeref. *Şerefname*. çev. M. Emin Bozarslan. İstanbul: Ant Yayınları, 1971.

Handmir Emin Mahmud. *Tarih-i Şah İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî-Zeyl-i Habibü's-Siyer*. nşr. Dr. Muhammed Ali Cerrahi. Tahran: y.y., 1412/1992.

Hasan, İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sakâfî ve'l-İctimaî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1411/1991.

Hasenî, Seyyid Abdurrezzâk. *Ta'rîfu'ş-Şîa*. Suriye: Matbaatü'l-İrfan, 1351/1933.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *el- Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*. Kahire: Daru'l-Kutubu'l-Hadis, 1972.

Hatipoğlu, M. Said. *İslâm'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (1978), 147-274.

Hayr, Abdurrahman. *Târîhu'l-Aleviyyîn (Nakz ve Takriz)*. Dımeşk: y.y., 1412/1992.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed. *Kitâbu'l-İntisâr Ve'r-Red 'Alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid*. nşr. H.S. Nyberg. Beyrut: y. y., 1376/1957.

Heyd, Wilhelm. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. Enver Ziya Karal. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975.

Heytemi, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *es-Sevâiku'l-Muhrika*. thk. Abdurrahman b. Abdullah. 2 Cilt. Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1997.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî el- *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*. Kum: Mektebetü'l-Mustafavî, ts.

Hinz, Walther. *Şah İsmâil-i Dovvom-i Safevî*. çev. Keykavus Cihandârî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Fenhengi, 772/1371.

Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*. çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Hizmetli, Sabri. *Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Hoca Sâdeddin Efendi. *Tacu't-Tevârih*. ed. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Horasanî, Muhammed. *Beyânu's-Sade*. 1 Cilt. Tahran: y.y., 744/1344.

Huart, Cl. "Haydar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/387. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Humeynî, Âyetullah Ruhullah İmam. *Keşf'ul-Esrar*. Umman: Daru Ammar, 1407/1987.

Huncî, Ebü'l-Hayr Emînüddîn Fazlullah b. Rûzbihân b. Fazlillâh el- *Târih-i Âlem Ârâ-yı Emîni*. Süleymaniye ktp. Fatih bl., No:4430, vr. 140 b.

Huncî, Fazlullah İbn Ruzbihan. Tarihi Âlam Arâi Amini (ed. Z. Bünyadov, O. Efendiyev). Bakü: Elm, 1987.

Hüseynî, Hurşah b. Kubad. *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah*. nşr. M. Rıza Nasırî- Koiçi Haneda. Tahran: Çap-ı Umur-u Fenni, 1421/2001.

Ira M. Lapidus. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 1 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.

Isfahanî, Muhammed Yusuf Valih-i Kazvini el- *Ravza Huld-i Berin, İran der Ruzigar-ı Safevîyan, Be Kuşiş: Mir Haşım Muhaddis,* Tahran: Mecmuay-ı İntişarat-ı Edebi ve Tarihi Mevkufat-ı Doktor Mahmud Afşar Yezdi, 773/1372.

Işık, Harun. Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu. *Bilimname* 38/2 (2019), 171-199.

Itzkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek.* çev. İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, 1997.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Buhârî. 1-4 Cilt. Kahire: Daru'n-Nehda, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 1 Cilt. Tunus: ed-Dâru't- Tûnisiyye li't-tevzî', 1404/1984.

İbn Bezzaz, Tevekküli b. İsmâil b. Hacı Erdebili. *Saffetu's-Safa*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Kitapları, 1994.

İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin. *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*. thk. M. Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübu'l-Arabiyye, ts.

İbn Ebû'l-İzz, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l- Akidetu't-Tahaviyye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Ş. Arnavut. Beyrut: Müessesetur-Risâle, 1413/1993.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-Kâmine*. nşr. Muhammed Abdülhamid Hân. 2 Cilt. Haydarabâd: y.y., 1391/1972.

İbn Hacer el-Askalânî. *Lisanü'l-Mîzan*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1406/1986.

İbn Hacer el-Eskalânî. *Fethu'l-Bari Sahihi Buhârî Şerhi*. 25 Cilt. İstanbul: Polen Karınca Yayınları, 2010.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitabu'I-İber ve Divanu'l-Muptedei ve'l-Haber*. nşr. Etienne-Marc Quatremère. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1988.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 1 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. nşr. M. İbrahim Nasr Abdurrahman Umeyye. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye.* çev: Mehmet Keskin. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1994.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-Ahbâr*. Kahire: Müessesetu'l-Mısriyyetu'l-Amme, 1382/1963.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab* 1 Cilt. Beyrut: y.y., 1374/1955.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1343/1925.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Edebû'l-Havza, 807/1405.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist fî Ahbâri'l-'Ulemâ'i'l-Musannifîn Mine'l-Kudemâ've'l-Muhdesîn ve Esmâ'i Kütübihim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1398/1978.

İbn-i Bezzaz Erdebili. *Safvetü's-safâ*. tsh. Gulam Rıza Tabâtabâî. Tahran: y.y., 774/1373.

İbn-i Kemal. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. IX. Defter, Süleymaniye Kütüphanesi. Veliyüddin Ef. Koll. nr. 2447, vr. 122a-b.

İbnü'l-Hanbelî, Radîyyüddin Ahmed b. İbrahim. *Dürrü'l-Habeb fî A'yâni Haleb.* nşr. Mahmuh el-Fâhûrî, Yahya Zekeriyya Abbara. Dımaşk: y.y., 1392/1973.

İbrahimoğlu, Yunus. *Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezile Düşüncesinin Savunusu.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

İbşirli, Mehmet. "Hasan Kâfi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usulü'l-Hikem fi Nizami'l-Âlem". *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 2/5 (1979-80), 239-278.

Îcî, Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.

İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/410. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İlhan, Avni. "Şiîlik ve Ana Prensipleri". *Erdem Dergisi* 8/23 (Ocak 1996), 375-396.

İlya, Petruşevski. *Gosudarstva Azerbaydjana v. XV. Veke*. Sbornik Statey Po İstorii Azerbaydjana. 1. Basım, Bakü: y.y., 1949.

İnalcık, Halil. "Adaletnameler". *Türk Tarih Kurumu Belgeler Dergisi* 2/3-4 (1965), 49-142.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet.* İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.

İsfehânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn el-Muhammed er-Rağıb el- *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. Mısır: y.y, 1380/1961.

İsferayinî, Şahfûr b. Tahir. *et-Tabsîr fid-Dîn ve Tenyizi'l-Fırkati'n-Naciye Ani'l-Fırakı'l-Halikin*. nşr. M. Zahid Kevseri. Kahire: y.y., 1358/1940.

İsmail, Karagöz. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

İsmâilzade, M. R.. *Hatâ'î Şâh İsmâ'îl Safevî Hetai*. Külliyât (Dîvân, Nasîhetnâme, Dehnâme, Koşmalar), Tahran: Alhoda Neşriyat, 1421/2001.

İşcan, Mehmet Zeki. "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı". *Tebliğ ve Müzâkereler*. Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya, İstanbul: 2013.

Jeffery, Arthur. *Mukaddimetan fi Ulumi'l-Kur'an ve Hüma Mukaddimetu Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye.* b.y., Mektebetu'l-Hanci, 1373/1954.

Joannes, Schmıdt. *Pure water For Thirsty Muslims*. A study of Mustafa Âlî of Galipolis Künhü'l-Ahbâr Het Oosters İnstitut 1991.

Johnson, Rosemary Stanfield. *Sünnî Survival in Safevîd Iran: Anti-Sünnî Aktivities During The Reing of Tahmasb I*. Iranian Studiens Volüme, 27 Number 1-4, 1994.

Johnson, Rosemary Stanfield. *The Tabarraiyan and Early Safevîd, İranian Studiens*. Volüme: 37, Number, 1, March 2004.

Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. 2 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.

Kâdî Abdulcebbâr. Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Abdulhalim Mahmud - Süleyman Dünya. 1 Cilt. Kahire: y.y., 1384/1965.

Kâdî Abdulcebbâr. Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*. thk. Muhammed Ammâra, 1 Cilt. Kahire: Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, 1971/1971.

Kâdî Abdulcebbâr. Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetühüm li Sâiri'l-Muhalifîn.* thk. Fuad Seyyid, (Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içinde), Tunus: y.y., 1393/1974.

Kafkasyalı, Ali. *İran Türkleri.* İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları, 2010.

Kahveci, Niyazi. "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/23 (İstanbul 2005), 69-92.

Kalkaşandi, Ahmed b. Ali. *Subbu'l Ağşa*. 2 Cilt. Beyrut: y.y, ts.

Kallek, Cengiz. "Şîa Kamu Maliyesi Litaretürü". *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 6/11 (İstanbul 2001), 23-57.

Kaplan, Doğan. *Buyruklarına Göre Kızılbaşlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kaplan, Doğan. *Safevîler ve Kızılbaşlık*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

Karaca, Behset. Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Beyazid Dönemi Osmanlı Safevî İlişkileri. *Türkler Ansikklopedisi*. 9 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Kâşifülgıtâ, Muhammed Hüseyin *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, (Ankara: Zaman Yayınları, 1979.

Kâşifügıtâ, Ahmed b. Alî b. Rızâ en-Necefî, *Aslu'ş-Şîa ve usûluhâ*, (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, 1413/1993.

Katib, Ahmed el- *Tetavvuru'l-Fikri's-Siyasi'ş-Şiî Mine'ş-Şura ila Velâyeti'l-Fakih*. London: Darü'ş-Şüra, 1997.

Kaya, Yunus. *İlm-i Kelâm*. Ankara: Uzak Ülke Yayınları, 1. Basım, 2010.

Kazımov, Kazım. "Safevîler, Osmanlı Toprağı Bağdat'a Neden Göz Dikmişti". *Derin Tarih Dergisi* 123 (Haziran 2022), 1-25.

Kazımzade, Hüseyin. *İran Şehr Silsile-i Neseb-i Safevîye*. Tahran: y. y., 739/1339.

Kazvînî, Budak Münşî. *Cevâhirü'l Ahbâr*. haz. Muhsin Behram Nejad. Tahran: Miras-ı Mektub, 779/1378.

Kazvînî, Cevdet. *Tarih el-Müessese ed-Dîniyye eş-Şîiyye, Büveyhî Oğulları Döneminden I. Safevî Döneminin Sonlarına Kadar (h. 300-1000/m.913-1591).* 1. Basım, Beyrut: y.y., 1425/2005.

Kemalpaşazâde. Tevârih-i Âl-i Osman. X. Defter. Haz.: Şerafettin Severcan. Ankara: Türtk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

Kemalpaşazâde. "VIII. Defteri". *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Kayseri 1989), 1216-1220.

Kemalpaşazâde. *Fetavay-ı Kemalpaşazâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 270.

Kemalpaşazâde. *Risâle fi Tekfîr-i Ravâfız*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev paşa, 621.

Kesik, Beyhan. "Kanuni'nin Şah Tahmasb'ın Gazeline Cevabı". *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (Mart 2015), 206-225.

Kevseranî, Vecih. *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006.

Kılıç Mahmud Erol. "Ni'metullāh-ı Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 33/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kılıç Remzi. *16.ve 17.Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasi Antlaşmaları*. İstanbul: Tez Yayınları, 2001.

Kılıç, Remzi. Kânunî Sultan Süleyman'ın Tebriz Seferi (1548-1549) ve Nahçıvan- Revan-Karabağ (1552-1554) Seferleri ve Sonuçları. Journal of Universal History Studies, *Journal of Universal History Studies* 3/3 (Ekim 2020), 191-215.

Kırkkılıç, H. Ahmet. *Sultan III. Murad.* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.

Koçyiğit, Talalat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasndaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1988.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Kohlberg, Etan. *el-Usûl al-arba'umi'a*. (Belief and Law in İmâmî Shi'ism içinde, VII. Makale) variorum Reprints, London: 1991.

Kohlberg, Etan. Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum. çev. Mazlum Uyar, *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/ 7 (2000), 227-245.

Korkmaz, Sıddık. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Metedoloji Toplantısı Üzerine". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 6//18 (İstanbul 2003), 285-291.

Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Şâmil Yayınları, 1981.

Köprülü, Mehmed Fuad. "Azeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/133. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyetında İlk Mutasavvuflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1976.

Köprülü, Mehmet Fuad. "Türkler (Türk Edebiyatı)". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 13/485. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kûfî, İbn A'sam Ebû Muhammed Ahmed. *el-Futûh*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1406/1986.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Râzî. *el-Kâfî fi İlmiddîn*. thk. H. Seyyid Cevad Mustafa. 3 Cilt. Tahran: y.y., ts.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Râzî. *Usul-i Kâfî*. şrh. H. Seyyit Cevad Mustafa. 3 Cilt. Şiraz: y.y., ts.

Kumî, Kadı Ahmed bin Şerefeddin el Hüseyn el Hüseynî. *Hülâsatü't Tevârih*. haz. Dr. İhsan İşrâkî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı, 784/1383.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-Din ve Tamâmu'n-Niğme*. thk. Hüseyin el- Alemî. Beyrut: Müessesetu'l-Âlemi, 1411/1991.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Risâletu'l-İ'tikadatu'l-İmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Kitabu'l-Hisâl*. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1378/1959.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Uyunu Ahbar-ı Rıza*. thk. Müessesetu'l-İmam Humeyni. Meşhed: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 815/1413.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el- *Tefsiru'l-Kummî*, Mukaddime, (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 806/1404.

Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî. *Kitâbu'l- Makâlât ve'l-Fırak*. nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaatü Haydarî, 1382/1963.

Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyât* 6/3 (Temmuz-Eylül 2003), 31-54.

Kutlu, Sönmez. Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi. *İslâmiyât,* 3/3 (2000), 115-116.

Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.

Kutlu, Sönmez. *İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Mes'elesi, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kutluay, İbrahim. "İmâmet Nazariyesinin Şîa Hadis Metodolojisi Üzerindeki Tezâhürleri". *Mîzânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 13/5 (Aralık 2021), 1-33.

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kutluay, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri.* Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1965.

Kutluay, Yaşar. *İslâmiyette İ'tikâdî Mezheplerin Doğuşu.* Ankara: Pınar Yayınları, 1959.

Kuzgun, Şaban. *İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Nevruz Bayramı*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.

Kuzudişli Bekir. "Şîa'da Rivâyet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.

Küçükdağ, Yusuf. *Osmanlı Devleti'nin Şah İsmâil'in Anadolu'yu Şiîleştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri*. Osmanlı I, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Râzî. "Mukaddime". *el-Kâfî*. 1 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 809/1407.

Kütükoğlu, Bekir. "Murad III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/172-176. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kütükoğlu, Bekir. "Şah Tahmasb". *Vekayinüvis Makaleler*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1994.

Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.

Madelung, W.. "Bedâ". 3 Cilt. *Elr*. London: 1989.

Madelung, W.. *Hişham b. al-Hakam*. in: Encyclopaedia of Islâm, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis. C.E. Bosworth. E. van Donzel, *EI*^{2} (İng.), III.

Mahdûm, Mîrzâ. el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî İbn Seyyid Şerif Mu'îniddîn Eşref. Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhuri'r-Ravâfid. Topkapı Sarayı, Ahmed III, Topkapı Kütüphanesi, 001828, 6a-206b.

Mahdûm, Mîrzâ. el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî İbn Seyyid Şerif Mu'îniddîn Eşref. *Kitâbu'n-Nevâkid*, (İstanbul: Topkapı Saryı Kütüphanesi, Ayasofya Nüshası, 02249, 6a-206b.

Mahdûm, Mîrzâ. el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şîrâzî İbn Seyyid Şerif Mu'îniddîn Eşref. Zâhiretü'l-ukbâ fî zemmi'd-dünya, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, 001501, 6a-206b.

Makdisi, Mutahhir b. Tahir. *Kitabu'l-Bed vet-Tarih*. nşr. Clément Huart. 4 Cilt. Paris: y.y., 1903.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed. *İtti'âzü'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ'*. nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Vezâretü'l-Evkâf, 1416/1996.

Malatî. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifî el-Askalânî. *et-Tenbih ve'r-Red*. Beyrut: Mektebetu'l-Marife, 1387/1968.

Mambre', Michele. *Missi on to The Lord Sophy of Persia (1539-1542)*. Translated With Introduction and Notes by A.H. Morton, London: 1993.

Mantran, Robert. *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Asya Ticareti*. çev. Zeki Arıkan. 1 Cilt. Ankara: İmge Kitapevi,1978.

Mecdi, Mehmet Efendi. *Hadeiku'ş-Şekâik*. nşr. haz. Abdulkadir Özcan. 1 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Tâki b. Maksud Ali. *Bihâru'l-Envâri'l-Câmiatu li Düreri Ahbârl'l-Eimmeti'l-Ethâr*. 7 Cilt. Kum: Daru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 789/1388.

Melikoff, İrene'. "Kızılbaş Problemi". *Uyur İdik Uyandılar*. çev. Turan Alptekin. Alevilîk-Bektaşîlik Araştırmaları, İstanbul: Cem/Kültür Yayınevi,1993.

Merriam, Sharan B.. *Nitel Araştırma*. çev. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Mesudi, Ebû'I-Hasen b. el-Hüseyin eI.-,Mürücu'z-Zeheb ve Meadi'l-Cevher, nşr, Abd al-Hamid, Muhammad Muhyi al-Din, 1 Cilt. (Beyrut Daru'r-Reca li't-Tab'ı-ve'n, 1375/1956.

Meşkuriyan, Muhammed Taki. "Macera-i Secde-i ber Şah der Derbari Şah İsmâil-i Evvel (907-930) ve Şah Tahmasb-ı Evvel (930-984)". Pejuhaşhay-i Tarih-i, Devre-i Cedid, Şomare-i 2, Tabistan: y.y., 789/1388.

Meşkuriyan, Muhammed Taki. *Macera-i Secde-i Ber Şah der derbarey-i Şah İsmâil-i Evvel (H.907-930) ve Şah Tahmasb-ı Evvel (H.930-984).* Pejuhaşhay-i Tarih-i. Devre-i Cedid, Şomare-i 2, Tabistan: 789/1388.

Mevdûdî, Seyyid Ebû'l Âlâ. *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Dr. Ahmed Asrar. İstanbul: Temel Matbaacılık, 1997.

Mircaferî Hüseyin. *Şiîlik ve Safevî Şiîliği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1972.

Mir-hand, Emir Mahmud Bin. *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmâil ve Şah Tahmasb-ı Safevî, (Zeyl-i Habibü's Siyer)*. Tahran: y.y., 792/1390.

Mirî, Seyyid Abbas, (2000), "Persian-Wiriting App-oached By 'ulemâ' in The Safevîd Age", çev., Ali İbrahim, İranian Studiens, 3-4, 14. Erişim Tarihi: 22. 11. 2022.

Mitchell Colin P., *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, I. B. Tauris, London: 2009.

Mitchell, Colin P.. *Safevî İran Üzerine Yeni Perspektifler: İmparatorluk ve Toplum (Polıtıcal And Relıgıous Events Of Shah Ismaıl II)*. London and New York: Routledge 2011.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islâm*. Oxford University, London: 1985.

Murtazâ, Şerîf. *el-Fusûlü'l-Muhtâre*. 2 Cilt. Necef: y.y., 761/1360.

Musalı, Namig. "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi". *Türk Kültürüve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 5/50 (Kış 2016), 9-30.

Mûsevî, Abbas Ali. *Şubuhetu Havle'ş-Şîa*. Beyrut: y.y., ts.

Mûsevî, İbrâhim ez-Zencânî. *'Aka'idü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ'Aşeriyye*. 3 Cilt. Kum: y.y., 764/1363.

Mûsevî, Şerif Ebû'l-Kasım Ali b. Hüseyin Murtaza. *Tenzihu'l-Enbiya*. 1 Cilt. b.y.,y.y., ts.

Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicu'l-Vukuat*. 1-2 Cilt. haz. Ankara: Neşet Çağatay, 1992.

Mustafa, Öz. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *Akâidu'l-İmâmiyye*. çev. Abdulbaki Gölpınar. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1978.

Müftü Hamza (Sarı Görez). *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*. Topkapı Sarayı Müzesi. Arşiv no; 6401.

Mükrimin, Halil İnanç. "Şeyh Cüneyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/243. İstanbul: TDV Yayınları, 1979.

Müneccimbaşı, Ahmed Dede. *Sahâyifu'l-Ahbâr*. çev. Nedim (Şair Ahmet b. Mehmet). 3 Cilt. Kahire: Matbaay-ı Amire, 683/1285.

Münşî, Türkmen İskender Bey. *Tarihe Âlamareye Abbâsi, (Abbasın Dünyanı Bezeyen Tarihi)*, çev. ve Notlandıran, Ogtay Efendiyev - Namig Musalı, Bakü: Tahsil Neşriyatı, 1430/2009.

Münşî, Türkmen İskender Bey. *Tarih-i Âlem Âray-ı Abbâsî*. tsh. İrac Afşar. 1 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 4. Baskı, 1387.

Münşî, Türkmen İskender Bey. *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*. çev. Ali Genceli. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.

Nasr Hossein. "Religion in Persia". *İranian studiens*. 7/1-2, Tahran: y.y., 1393/1974.

Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî. *Mesâ'ilu'l-İmâme*. nşr. J.Van Ess. Beyrut: y.y., 1390/1971.

Navıdı Daryoush. *Socıo-Economic and Political Changes in Safavid Iran 16th and 17th Centuries*. Vanderbilt University, (PHD), Michigan, USA: 1977.

Necefli, Tofiq. *Safevî-Osmanlı Münasibetleri (Türkiye Tarihşünaslığında)*. Turhan NPB, Bakü 2014.

Nefisî, Said. *Zindeganî-i Şah Abbas-ı Evvel*. 1 Cilt. Tahran: İntişaret-i İlmî, 2. Basım, 734/1334.

Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *el-İstiab fi Marifeti'l- Ashâb*. 1 Cilt. Kahire: Daru Nehze, 750/1350.

Neşvân el- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî. *Huru'l-İyn*. nşr. Kemal Mustafa. Mısır: y.y., 1367/1948.

Netanzi, Mahmud b. Hidâyetullah Efrûştei. Nekâvetu'l-âsâr fi zikri'l-ahyâr. tsh. İhsân İşrâkî. Tahran: Şirket-i İlmî ve Ferhengi, 2. Baskı, 774/1373.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Firakü'ş-Şîa.* nşr. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l Ulûm. Necef: y.y., 1354/1936.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Şiî Fırkalar.* çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Şiî Fırkalar: Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku'ş-Şîa*. çev. Sabri Hizmetli vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Nisâbûrî, Fazl b. Şâzân el-Ezdî. *Kitâbu'l-İzâh fi Reddî ale Sairi'l-Fırak*. Seyyid Calaleddin Hüseyin el-Urmevî. Beyrut: Müessesetü Tarihiu'l-Arabî, 1430/2009.

Nora, Pierre. Hafıza Mekânları. çev. M. Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 2006,

Ocak Ahmet Yaşar. "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış". *Belleten Türk Tarih Kurumu Dergisi* 64/239 (Nisan 2000), 129-160.

Okumuş, Ejder. "'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı". *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*. (2005), 56-58.

Okumuş, Mesut. "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine". *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 122-150.

Onat, Hasan - Kutlu Sönmez. *İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş*. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu (ed.), İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kitabı). Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyat*. 6/3 (Ankara 2003), 111-126.

Onat, Hasan. "Şiî İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (Ankara 1992), 89-110.

Onat, Hasan. "Şiîliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 79-118.

Onat, Hasan. "Şiîlik ve Günümüz Şiîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Temmuz 1989), 122- 138.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Onat, Hasan. *eş-Şîatu fi'l-karni'l-işrin ve's-sevratu'l-İslâmiyyetu'l-İraniyye*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Onat, Hasan. *Sorularla İslâm Mezhepleri.* Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Ortaylı, İlber. *Gelenektan Geleceğe.* İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.

Oruç, Cihan - Dağlar, Mehmet. "Tahmasb-Hümayun İttifakında Şiîlik'in Rolü". *Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Aralık 2016), 665-670.

Oruç, Cihan. "Şah Cihan Döneminde Babürlü-Osmanlı Diplomatik İlişkileri". *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/International Journal of Historical Researches.* Yıl/Vol. 2, Sayı/No. 2 Güz/Fall 2017 ISSN: 2149-9535.

Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Ödekan, Ayla. *Mimarlık ve Sanat Tarihi, Türkiye Tarihi 2, (Osmanlı Devleti (1300-1600)*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2009.

Öngören, Reşat. "Safevîyye Tarikat ve İran Safevî Devleti". *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 11/11 (İstanbul 1995), 82-93.

Öz, Mehmet. "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düsüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler". *İslâmî Arastırmalar Dergisi* 12/1 (1999), 27-33.

Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öz, Mustafa. "Râfizîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Öz, Mustafa. "Sefir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. “Takiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. “Teberrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/214. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özkan, Mustafa. “Osmanlı Türkçesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/483-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977.

Öztuna, Yılmaz. *Kanuni Sultan Süleyman*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar, 1989.

Öztuna, Yılmaz. *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2006.

Öztürk, Mustafa. “Şîa’da Rec‘at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”. *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 43-63.

Öztürk, Mustafa. *Sahâbe Neslinin Kur’an’la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi” Kur’an ve Sahâbe.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

P. Ponafidine. *Life in the Mos/em East*. Piscataway 2003.

Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Parmaksızoğlu, İsmet. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/563. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Parsadust, Menuçehr. *Şah Tahmasb-ı Evvel*. Tahran: Şirket-i Sihami Çap-ı Sevvam, 793/1391.

Peçevi, İbrahim Efendi. *Peçevi Tarihi*. haz. Bekri Sıtkı Boykal. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Petruşevski, İlya. *XV asrda Azerbaycan Dövletleri*. Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Tarih ve Felsefe İnstitutunun Eserleri, 1951.

R. Grcgory. *Gods and Men*. London: 1949.

Radî, Şerîf. Haka’iku’t-Te’vîl fî Müteşâbihi’t-Tenzîl. 5 Cilt. Tahran: İnşirâhu’s-sadr, 808/1406.

Radî, Şerîf. *Hakaiku’t-Te’vîl fi Müteşabihi’t-Tenzîl*. thk. Muhammed er-Rızâ Âl Kâşifulgıtâ. 5 Cilt. Tahran: y.y., 808/1406.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan. *Kitâbu’z-Zîne*. thk. Abdullah Sellûm Sâmerrâî. (el-Gulüv ve’l-fıraku’l-gâliyye fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye içinde, 225- 312). Kahire: Dâru Vâsıt, 1402/1982.

Refik, Ahmet. “Osmanlı Devri’nde Râfizîlik ve Bektaşîlik”. *Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 9/2 (İstanbul 1932), 21-30.

Refik, Ahmet. *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşilik*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Yayınevi, 1932.

Rençber, Fevzi - Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çelenk. *16-17. Yüzyıllarda İran’da Şiîliğin Seyri.* International Journal of Social Science Doi number:http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2703 Number: 31, p. 551-553.

Rençber, Fevzi. *Hak Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevîleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2. Baskı, 2006.

Roemer, Von Hans Robert. *Die Turkmenischen Qızılbas Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie. Z DMG,* 135, Wiesbaden 1985.

Roemer, Von Hans Robert. *Tarîh-i İran Devre-i Safevîyân*. çev. Yakup Ajend. Tahran: Pejuheş ez Danişgâh-ı Kembric, 2. Basım, 1380.

Roemer, Von Hans Robert. *The Safavid Period*, The Cambridge History of Iran. ed. Peter Jackson Cambridge: Cambridge University, 2006.

Rota Giorgio. *Safevî İranı ile Venedik Cumhuriyeti Arasındaki Diplomatik İlişkilere Genel Bir Bakış*, Türkler. 6 Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Ruhanî, Âyetullah Mehdi el-Hüseyni. *Mekaletu Avni İlhan ve Talikatune Aleyha*. Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu. İstanbul: 1993.

Rumlu Hasan. *Ahsenu't-Tevarih*. nşr. C. N. Seddon. Oriental Institute, Baroda: 1931.

Rumlu, Hasan. *Ahsenü't-Tevârih*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2006.

Rumlu, Hasan. *Safevî Şahı II. İsmâil Kahkaha Kalesinin 20 Yıllık Mahpusu*. çev. Hasan Asadî - Şafaattin Deniz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Rumlu, Hasan. *Tarih-i Şah İsmâil-i Sânî*. Beyazud Devlet Kütüphanesi Yazmaları, no: B5162, varak 6b.

Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Feruh. *Besâru'd-Deracât el-Kübrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, Kum: y.y., 775/1374.

Saray, Mehmet. *Türk İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1999.

Saray, Mehmet. *Türk İran Münasebetlerinde Şiîliğin Rolü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Rağbet Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2017.

Sarwar, Ghulam. *History of Shah İsmâil Safewi*. 13 Cilt. Aligarh, Londra: 1939.

Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Vadi Yayınevi, 2002.

Savory, Roger M.. "Safawids". *The Encyclopedia of İslâm*. Vol. VIII, Leiden E.J. Brill, 1995.

Savory, Roger M.. Iran *Under the Safevîds*. Cambridge University Press. Cabridge 1980.

Savory, Roger M..*"The Prencipal Offices of the Safawid Stade during the Reign of İsmâil I (907-30/1501-24)"*. Cilt 23. *BSOAS*, London: 1960.

Sayılı, Aydın. *III. Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar*. 2 Cilt. Ankara: Belleten Türk Tarih Kurumu, 1961.

Seksekî, Abbas b. Mansûr. *el-Burhân fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*. thk. Halil Ahmed İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1400/1980.

Selânikî, Mustafa Efendi. *Tarih-i Selâniki (971-1003/1563-1595)*. haz. Mehmet İpşirli. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.

Selânikî, Mustafa Efendi. *Târih-i Selânikî*. haz. Mehmet İpşirli. 1 Cilt. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Semerrâî, Abdusselam. *el-Guluvvu ve'l-Firaku'l-Ğaliye fi'l-Hadarati'l- İslâmî*. Bağdat: Mektebetü'l-Hilal, 1402/1982.

Serhendî, Ahmed Farukî. *Eshab-ı Kiram*. çev. Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Salâh Bilici Yayınları, 1970.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Kahire: y.y., 1379/1960.

Sırrî-i Girîdî. *Arau'l-Milel*. İstanbul: Dersaadet Basımevi, ts.

Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Sofuoğlu, Cemal. Avni İlhan. *Alevîlik-Bektaşîlik Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Sofuoğlu, Cemal. *Şîa'nın Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.

Sofuoğlu, Cemal. Şîa-i İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı. Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu. *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*, İstanbul:1993.

Streusand, Douglas E.. *Ateşli Silahlar Çağında İslâm İmparatorlukları: Osmanlılar, Safevîler, Babürlüler*. çev. Bahar Fırat. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.

Subhi, Ahmed Mahmud. *Nazariyatu'l-İmame Lede'ş-Şîati'l-'Aşeriyye Tahlîlün Felsefiyyetün li'l-'Akîde.* Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1411/1991.

Subkî, Tâceddin. *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*. çev. M. Saim Yeprem, Mâturîdinin Akaidi Risâlesi ve Şerhi. İstanbul: TDV Yayınlar, 1989.

Sungûrî, Hasan b. Ömer. *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*. İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, İstanbul: 1864.

Sungûrî, Hasan b. Ömer. *Kızılbaşlığa Reddiye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 197, vr. 88a-94b.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakatü's-Sûfiyye*. nşr. Nûreddin Şerîbe, Kahire: y.y., 1372/1953.

Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kurulusu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Türk Ankara: Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Süyûtî, Celâluddin b. Ebî Bekir. *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 6. Basım, 1433/2012.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tedribu'r-Râvî*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1385/1966.

Şâh Tahmasb-ı Safevî. *Tezkire*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 22/2 (İstanbul 2014), 43-61.

Şahin, Hanifi. "Sebep ve Sonuçları Bakımından Olcayto Sultan'ın Şiîliği". *Türk kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi* 1/64 (İstanbul 2012), 115-128.

Şahin, Hanifi. "Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 119-140.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.

Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı.* İstanbul: Maya Yayınları, 1. Basım, 2016.

Şâirî, Tacuddin. *Camiu'l-Ahbâr*. Kum: İntişârâti Râzî, 1363/1944.

Şehid, İsmâil. *Risâletü't-Tevhid*. çev. Ebü'l-Hasan Ali el-Hasen en-Nedvi. Dımaşk: y.y, 1423/2003.

Şehidî, Seyyid Ca'fer. *Bir İslâm Tarihi Tahlili*. çev. Hasan Elmas. 2 Cilt. Ankara: Endişe Yayınları, 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.

Şeriatî, Ali. *Ali Şîası Safevî Şîası*. çev. Feyzullah Artinli. İstanbul: Yöneli Yayınları, 2. Basım, 1990.

Şeriatî, Ali. *Şîa*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

Şeybânî, Nizameddin Mucir. *Teşkil-i Şahenşâh-ı Safevîyye*. Teşkîl-i Şâhenşâhî-yi Safevîyye. Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 746/1346.

Şeybî, Mustafa Kâmil. *Takıyye: Usûlühâ ve Tetavvürühâ*. 16 Cilt. İskenderiye: Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, 1381/1962.

Şeyh Mufid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*. thk. Fadlullâh ez-Zencânî. Tebriz: y.y., 764/1363.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî. *el-Cemel ve'n-Nusre li Seyyidi'l-İtre fî Harbi'l-Basra*. thk. Seyyid Ali. Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1413/1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî. *el-İrşâd fi Me'rifeti Hucecillahi Alel İbâd*. 1 Cilt. Beyrut: Muessesetu Âli Beyt, 1413/1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî. *Fusulu'l-Muhtâr Mine'l-Uyun ve'l-Mehasin*. Beyrut: el-Mu'temiru'l-'Âlemî Lielfiyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1405/1985.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî. *el-İhtisâs*. thk. Ali Ekber el-Gıffârî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1430/2009.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İfsah fi İmâmeti Emiri'l-Mu'minin*. Kum: Dirasâtü'l-İslâmiyye, 814/1412.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Risâletu'l-Mut'a*. Beyrut: Dâru'l-Müfîd li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413/1993.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Şerhu Akaidi's-Saduk ev Tashihi'l-İ'tikâdât*, Tebriz: y.y., 1364/1945.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî. *el-Fusûlu'l-Muhtâra*. thk. Seyyid Ali Mîr Şerifî. Beyrut: y.y., 1413/1993.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî Ukberî. *Mesailu'l-Abkeriyye*. Beyrut: y.y., 1413/1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî. *el-Mesâilu'l-'Aşere fi'l-Ğaybe*. nşr. Fâris el-Hasûn. Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1413/1993.

Şîbî, Mustafa Kâmil. *Es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 14021982.

Şîbî, Mustafa Kâmil. *Teşeyyo ve Tasavvuf tâ Âğaz Sede-i De- Vazdehhom Hicri*. çev. Ali Rıza Zekavetî Karagözlü. Tahran: y.y., 1428/2008.

Şiblî Nu'mânî. *Asr-ı Saadet*. I-IV, çev. Ömer Rıza Doğrul. 1 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1997.

Şirazî, Abdî Bek. *Tekmiletu'l-Ahbâr*. nşr. Abdul Hüseyin Nevâî. Tahran: y.y., 770/1369.

Şirazî, Âyetullah Nasir Mekârim. *Tefsir-i Numune*. çev. Alparslan Gürel. 11 Cilt. İstanbul: Kimmad Matbaacılık, ts.

Şükrî, Yedullah. *Tarih-i Âlem-i Arâ-yı Şah İsmâil.* tash. Asgar Muntazır Sahib. Tehran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i, 750/1350.

Şüşterî, Seyyid Ziyâüddîn Nûrullah b. Şerefiddîn Abdillâh b. Nûrillah b. Muhammed Şâh el-Mar'aşî. *Mesâ'ibü'n-Nevâsib*. Muhammed Cevvad el-Belağı. Beyrut: Muessesetu'l-E'lemî, 1413/1993.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Tahran: Menşurâtu Cemâati'l-Müderrisin fi Havzeti'l-İlmiyyeti fi Kısmi'l-Mukaddese, ts.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Şîa*. çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 6. Basım, 2022.

Tabâtabâî, Sayyid Muhammed Husayn. *Shi'a*. çev. Sayyıd Hasan Nasr. Kum: y.y, 1409/1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulük*. thk. Ebû'l-Fadl İbrâhim. 7 Cilt. Mısır: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1379/1960.

Taberî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî. *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Mısrî. İskenderiyye: Daru'l-Basîra, 813/1411.

Taberî, İbn Rüstem Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî. *Delailu'l-İmâme*. Beyrut: y.y., 1408/1988.

Tabersi, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali Ebi Tâlib. *el-İhticâc*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Musevî. Meşhed: y.y., 1401/1981.

Tabersî, Mîrzâ Hüseyn en Nuri. *Faslu'l-Hitâb fi Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbâb*. Necaf: et-Tab'atü'l-Haceriyye, 697/1298.

Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsu'at-u Keşşâf İstilâhâtu-l-Funûn ve-l Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. çev. Abdullah el-Hâlidî, 2 Cilt. Lübnan: Mektebet-u Lübnân, 708/1309.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1415/1995.

Takkuş, Muhammed Suheyl. *Tarihu'd-Devleti's-Safevîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1430/2009.

Tansel, Salahaddin. *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Taşğın, Ahmet. *Şah İsmâil ve Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci. Safevîler ve Şah İsmâil*. ed. Ahmet Taşğın vd., İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014.

Teber, Ömer Faruk. *Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar.* Dini Araştırmalar 10/28 (Haziran 2007), 19-38.

Teber, Ömer Faruk. *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Tevkiî, Abdurrahman Paşa, Osmanlı Kaununnameleri 1/3 İstanbul: Milli Tetebbular Mecmuası, Temmuz-Ağustos 1331.

Topaloğlu, Fatih. *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2010.

Tosun, Halis. *Aleviliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Can Yayınları, 2004.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-İktisad Fîma Yetaallaku Bi'l-İtikad*. Necef: Cem'iyyetu Münteda, 1399/1979.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasuriddin. "*Risâle-i İmâmet*". çev. Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (1996), 179-191.

Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Risâle-i İmâmet*. nşr. Muhammed Taki Dâneşpejûh. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1334/1916.

Tûsî. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Mesâilu'l-Kelâmiyye*. İran: y.y., trz.

Tusterî, Nurullah Mar'aşî. *İhkaku'l-Hak ve İzhâku'l-Bâtıl*. Kum: Mektebet-'l-Mar'aşî, 1391/1972.

Uçer, Cenksu. Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlâkı. *Diyanet İlmî Dergi*. 53/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 135-162.

Uğur, Ahmet. "Yavuz Sultan Selim". *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/33 (Kayseri 1989), 15-73.

Unan, Fahri. *Kanuni Devri Şehzade Mücadeleleri ve Bunun Osmanlı Siyasi ve Sosyal Tarihi Bakımından Önemi*. 10/35 (Temmuz 1990), 25-35.

Uyar, Mazlum. "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkısı". *Akademik Aras*tırmalar *Dergisi* 1/3 (Kasım-Aralık 1999), 121-137.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kudüs Yayınları, 2004.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1963.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1975.

Üzüm, İlyas. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/147-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Üzüm, İlyas. "Kızılbaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Üzüm, İlyas. "Tetavvum'l-Fikri's-Siyasi'ş-Şîi Mine'ş-Şura ila Velâyeti'l-Fakih Ahmed el-Katib Darü'ş-Şüra". *İslâm Arştırmaları Dergisi* 5/2 (1998), 232-237.

Varlık, Muatafa Çetin. "Çaldıran Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/193-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Yahyâ b. Maîn. *et-Tarih*. 1 Cilt. Mekke: Matbaatü'l-Melik Abdülaziz, 1394/1975.

Yaman, Mehmet. *Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994.

Yar, Erkan. *Alevî-Bektaîşi Teolojisi*. Elazığ: Alevî Vakıfları Federasyonu Yayınları, 2007.

Yaşar, Uyar Kamil. *Sultan III. Murad'ın Futuhat-ı Ramadanı ve Farsça Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Lanet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/101-102. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz Sabri Salih. "Minhâcü's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/110-111. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yazıcı, Tahsin. "Cüneyd-i Safevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. nşr. Diyanet İşleri Reisliği. 1 Cilt. İstanbul: Matbaai Ebûzziya, 1936.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Yıldırım, Fatma. "Osmanlı Toplumunda Küfür Suçu ve Cezası 1600-1650 (Antep Örneği)". *Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Gaziantep 2020), 25-32.

Yılmaz, Musa Kazım. Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 1993.

Yılmaz, Ömer Faruk. *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2. Basım, 2010.

Yılmaz, Savaş. "III. Murad Döneminde Yaşanan Malî Buhranların Toplumsal Suçlar Üzerindeki Etkileri". *KARE- Uluslararası Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi* 1/6 (Temmuz-Kasım 2019), 52-87.

Yınanç, M. Halil. "Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/242. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. haz. Turhan Yörükan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Yuvalı, Abdulkadir. "Daruga". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/505-506. İstanbul: TD Yayınları, 1993.

Zahir, İhsan İlâhî. *er-Raddu ale'd-Doktor Ali Abdlvâhid Vâfi fi Kitâbihi Beyneş-Şîa ve Ehli's-Sünne*. Lahor: İdâretü Tercümâni's-Sünne, ts.

Zahir, İhsan İlâhî. *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.

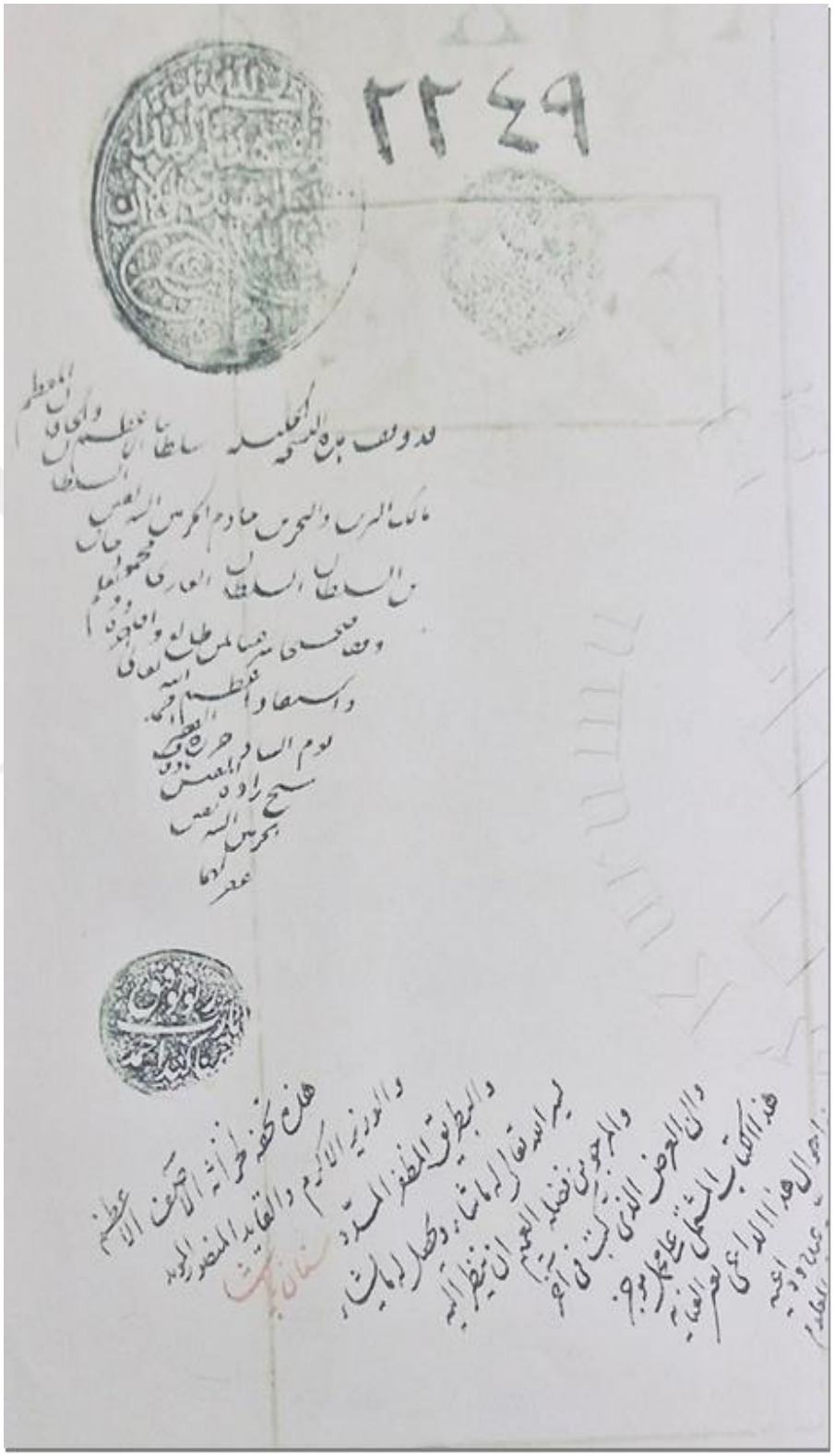
Zehebî, Hüseyin Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1380/1961.

Zencânî Fadlullah ez- *Tarihü'l-Akideti'ş-Şîiyye ve Firakuhâ*. 1 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.

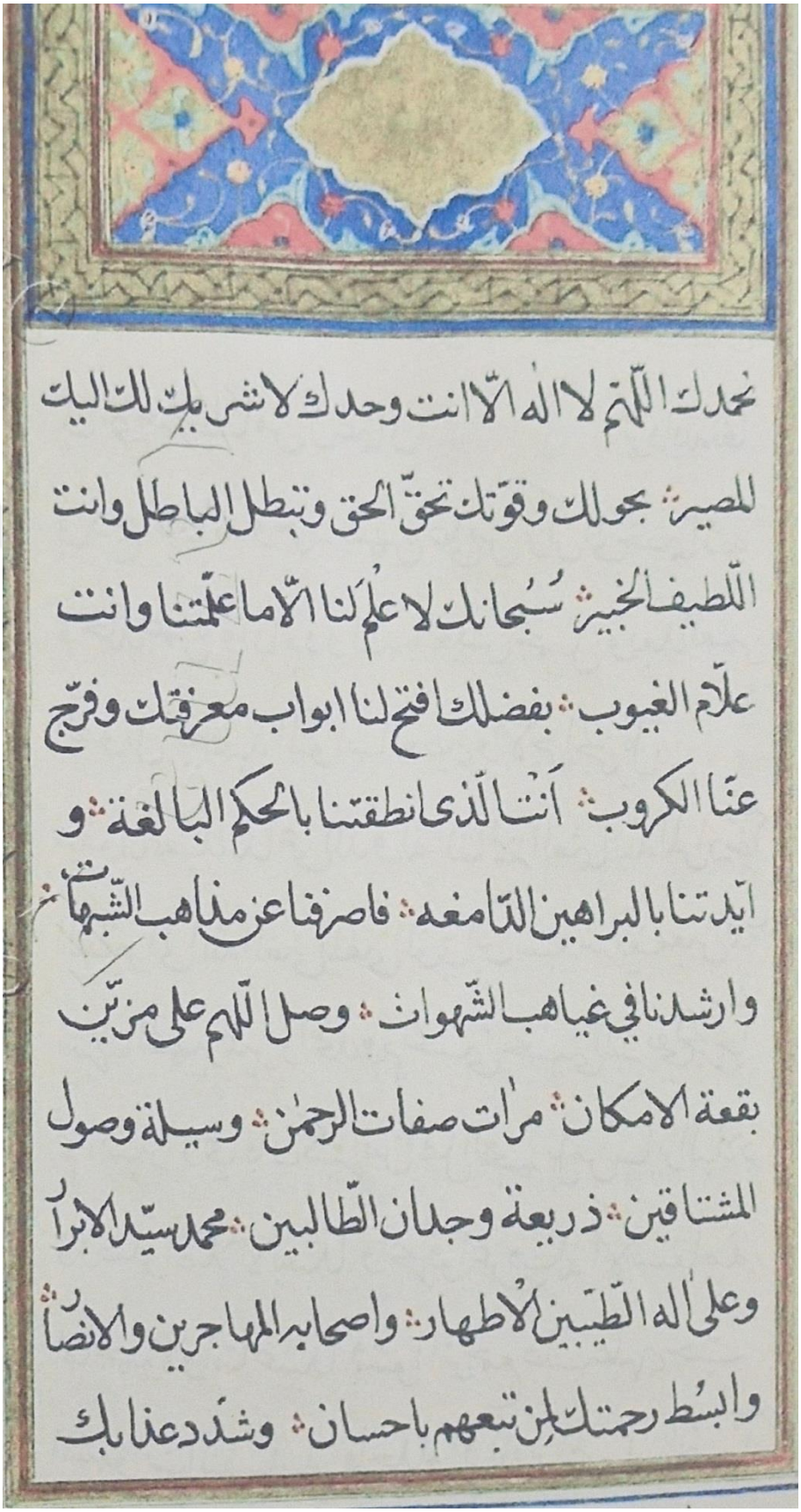
Zerkâi, Mustafa Ahmet. *el-Istıslâh ve'l-Mesâlihi'l-Mürsele*. Beyrut: y.y., 1408/1988.

EKLER

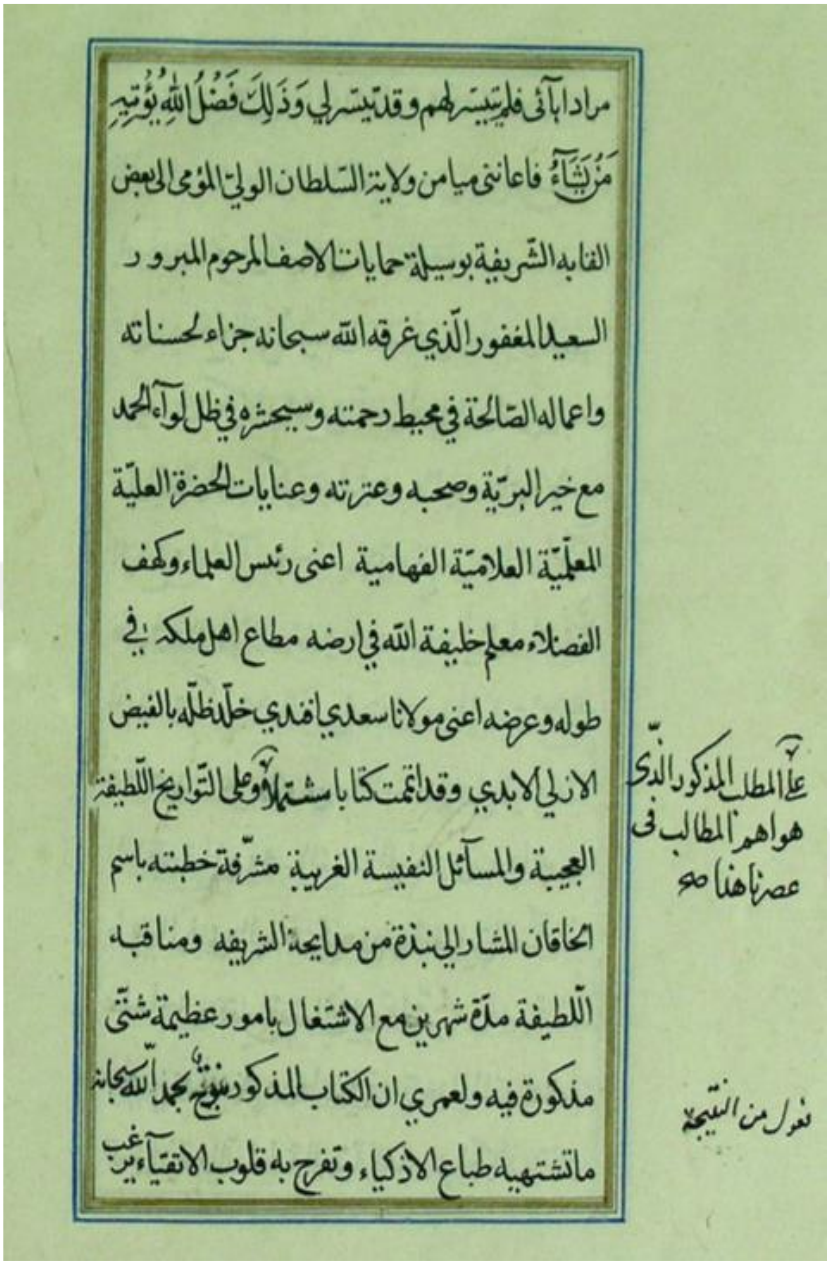
Ek: 1 *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* Topkapı Sarayı Nüshası



Ek: 2 *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid Topkapı* Sarayı Nushası Serlevha


نحمدك اللهم لا اله الا انت وحدك لا شريك لك اليك
المصير بحولك وقوتك تحق الحق وتبطل الباطل وانت
اللطيف الخبير سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وانت
علام الغيوب بفضلك افتح لنا ابواب معرفتك وفرج
عنا الكروب انت الذي انطقتنا بالحكم البالغة و
ايدتنا بالبراهين الدامغة فاصرفنا عن مذاهب الشبهات
وارشدنا في غياهب الشهوات وصل اللهم على مزين
بقعة الامكان مرات صفات الرحمن وسيلة وصول
المشتاقين ذريعة وجدان الطالبين محمد سيد الابرار
وعلى اله الطيبين الاطهار واصحابه المهاجرين والانصار
وابسط رحمتك لمن تبعهم باحسان وشدد عذابك

Ek: 3 Ayasofya nüshasından bir sayfa

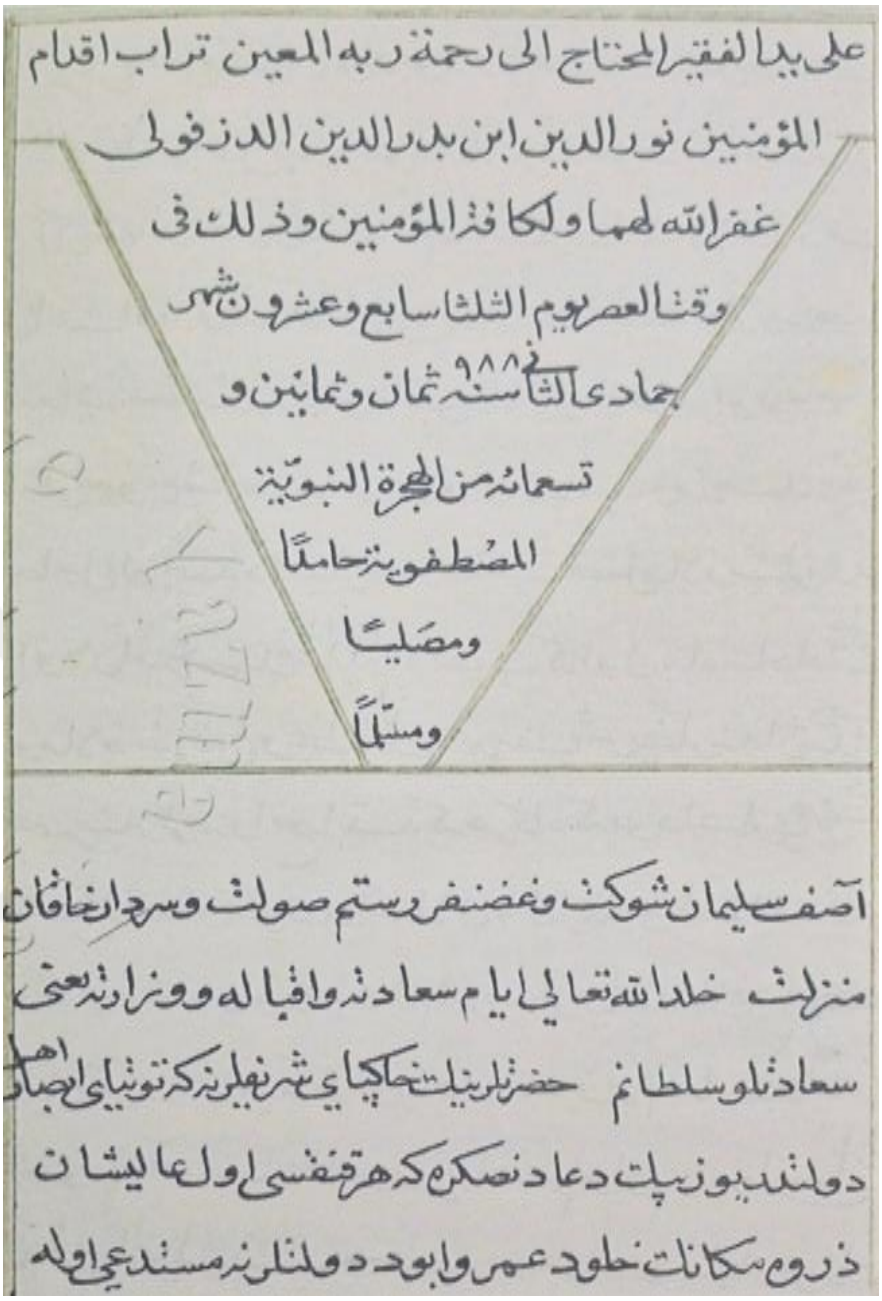


مراد آبائی فلم یتیسر لهم وقد تیسر لي وَذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ
مَنْ يَشَآءُ فاعانني ميامن ولاية السلطان الولي المؤمي الى بعض
القابه الشريفة بوسيلة حمايات الاصف المرحوم المبرور
السعيد المغفور الذي غرقه الله سبحانه جزاء لحسناته
واعماله الصالحة في محيط رحمته وسيحشره في ظل لواء الحمد
مع خير البرية وصحبه وعترته وعنايات الحضرة العلية
المعلمية العلامية الفهامية اعنى رئيس العلماء وكهف
الفضلاء معلم خليفة الله في ارضه مطاع اهل ملكه في
طوله وعرضه اعنى مولانا سعدي افندي خلد ظله بالفيض
الازلي الابدي وقد اتممت كتابا مشتملا وعلى التواريخ اللطيفة
العجيبة والمسائل النفيسة الغريبة مشرفة خطبته باسم
الخاقان المشار الى نبذة من مدايحه الشريفه ومناقبه
اللطيفة مدة شهرين مع الاشتغال بامور عظيمة شتى
مذكورة فيه ولعمري ان الكتاب المذكور نتيجة بحمد الله سبحانه
ماتشتهيه طباع الاذكياء وتفرح به قلوب الاتقياء يرغب

على المطلب المذكور الذي
هو اهم المطالب في
عصرنا هذا صح

نقول من النتيجة

Ek: 4 *Kitabu'n-Nevâkid li-zuhuri'r-ravâfid* Topkapı Nüshası Hatime



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSELBİLGİLER

Adı-Soyadı: Şehmus CANKURT

Uyruğu: TC

Doğum Yeri ve Tarihi:

Tel:

E-Posta:

Yazışma Adresi:

EĞİTİM

Derece	**Kurum**	**MezuniyetTarihi**

İŞDENEYİMLERİ

Yıl	**Kurum**	**Görev**

YABANCIDİL

YAYINLAR

1. Ehl-î Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şîa, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler (Makale)